pensamiento y acción

HIPOTESIS PARA UNA HISTORIA DE LA IGLESIA EN AMERICA LATINA

enrique dussel

ESTELA-IEPAL

ENRIQUE DUSSEL

HIPÓTESIS PARA UNA HISTORIA DE LA IGLESIA EN AMÉRICA LATINA

EDITORIAL ESTELA, S. A. - I. E. P. A. L.
Avda. José Antonio, 563, pral. - Barcelona - 11

EDITORIAL ESTELA, S. A. Primera edición, mayo de 1967. Depósito legal: B. 18.652 - 1967. Impreso en Gráficas Diamante, Berlín, 20 de Barcelona.

A la Confederación Latinoamericana
de Sindicalisttas Cristianos (CLASC).

Al profesor J. Lortz y J. Frisque en
agradecimiento de discípulo.

PALABRAS PRELIMINARES

Querríamos, en primer lugar, manifestar claramente cuál ha sido nuestro propósito, a fin de que el lector conozca el sentido de este pequeño trabajo que le ofrecemos.

Se trata de un ensayo en una zona límite entre la filosofía de la *Cultura* y la *teología*, siendo, sin embargo, fundamentalmente *historia*. Creemos, como lo demostraremos a continuación, que es necesario situarse en dichas fronteras colindantes a diversas ciencias, a fin de que la HISTORIA DE LA IGLESIA LATINOAMERICANA pueda salir de la crisis en la que acaba de nacer.

Que la Historia de la Iglesia Latinoamericana acaba de nacer es evidente a quien haya sólo iniciado sus estudios históricos. En los tiempos de la conquista los soldados, gobernantes, misioneros o eclesiásticos, conocedores hábiles del quehacer de la pluma, nos dejaron muchos y muy interesantes relatos, crónicas, descripciones de los hechos o acontecimientos en los que habían sido actores. Pero no son Historia, ya que la crónica o el anecdotario no son la ciencia de la que hablamos aquí. En la época colonial no se produjo mucho más de lo que ya se había hecho en la conquista. Tampoco debe esperarse ningún trabajo de importancia hasta la tercera década del siglo XIX. En verdad, sólo a finales de dicho siglo comenzamos a ver aparecer los primeros grandes trabajos históricos, en nuestro campo. Pensemos en un Icazbalceta en México, un Groot en Colombia. Habrá que esperar al siglo XX para ver aparecer un Cuevas en México, un Furlong o un Carbia en Argentina, un Eizaguirre en Chile, un Vargas Ugarte en Perú, un Leturia en España, un Ricard en Francia, un Konetzke en Alemania, etc. Es decir, el nacimiento de una ciencia histórica es muy reciente, y los trabajos como el de Valencia

-sobre Toribio de Mogrovejo- o el de Juan Friede -sobre Juan del Valle- son muy escasos.

Pero decíamos antes que este nacimiento está íntimamente ligado a una crisis. Creemos poder afirmarlo por el hecho de que no se llega a discernir claramente en qué se diferencia la HISTORIA DE LA IGLESIA de la Historia meramente profana -si es que hay una diferencia, y creemos que ciertamente existe una diferencia radical. En general, no existe, entre todos los historiadores nombrados, ninguno que haya publicado una «problematización» del método propio de la HISTORIA DE LA IGLESIA, en tanto y en cuanto siendo propiamente «ciencia histórica» debe ser igualmente «teología» y, por ello, suponer cierta estructura antropológica determinada. Creemos que para avanzar habrá que trabajar en equipos: el historiador, el teólogo, el sociólogo, el filósofo... De lo contrario se caerá o en una historia meramente profana,-como hemos dicho antes- o en una historia apologética -no queremos proponer ejemplos pero sería muy fácil hacerlo.

Las pocas páginas que constituyen este ensayo tienden, por lo tanto, a abrir un «Diálogo» sobre ciertas HIPÓTESIS fundamentales que es necesario discutir para abrir la HISTORIA DE LA IGLESIA en América Latina a toda la problemática de la teología, filosofía, y sociología contemporáneas- y aun a las ciencias económicas y políticas.

Una HIPÓTESIS, en ciencia, es un principio que se propone como instrumento de la investigación futura, pero que ha sido fruto de muchas investigaciones científicas pasadas. Es, por lo mismo, un punto de llegada y un punto de partida. Como punto de partida significa cierto «riesgo», cierta probabilidad de no verificarse; como fruto de investigaciones realizadas es cierto logro seguro y que debe tenerse en cuenta. Lo que proponemos, en primer lugar, es una hipótesis de periodificación de la totalidad de la HISTORIA DE LA IGLESIA LATINOAMERICANA. Como tal, como hipótesis, nos toca esbozar brevemente su contenido, su sentido, lo que pretendemos proponer en ella. Esto significa que unas cortas páginas permitirán caracterizar un período, ya que de lo que se trata no es tanto de todas los hechos históricos acaecidos en este período, que se suponen sabidos, sino de la validez

de la fijación de los límites de dichas épocas. Pero en segundo lugar, se propone sólo ciertos aspectos, que se nos aparecen como esenciales y propios a cada momento, y para lo cual, igualmente, bastan algunas frases para enunciar su contenido.

No es nuestro trabajo una Historia de la Iglesia, sino sólo la problematización de un método y de una periodificación para poder escribirla un día en equipo, en diálogo entre los más diversos científicos de la Historia y de la Teología.

Pero, al mismo tiempo, como se comprenderá, significa cierta «interpretación», y es aquí donde comienza ya el diálogo sobre el sentido último de la Historia, aún más, de la HISTORIA DE LA IGLESIA y de su teleología propia que debe ser discernida bajo la luz de la fe. Y es aquí, igualmente, donde todos aquellos que son cristianos en nuestro continente -y aun los que no lo son- pueden ir a buscar una fuente para la comprensión presente de su «existencia cristiana». De este modo, lo que era al comienzo un conjunto de hipótesis para un trabajo científico futuro, se transforma ya en cierta LECTURA DE NUESTRA HISTORIA que es, o puede ser, útil al ciudadano, al sindicalista, al político... y quizás aquí tocamos uno de los puntos esenciales, ya que la Historia constituye la conciencia cultural de un pueblo cuando se la expone «con sentido», y mucho más la conciencia cristiana cuando se le muestra la teleología escatológica -el sentido de la Historia que tiende hacia el Cristo que vendrá porque ha venido- de su pueblo, su continente; es aquí donde la Historia se hace «Maestra de vida».

Además -y es otro de los componentes de la crisis- la HISTORIA DE LA IGLESIA LATINOAMERICANA está como enclaustrada en el mero nivel de las publicaciones científicas, que necesariamente no llegan al gran público, cristiano o no, y que dejan a la conciencia del latinoamericano sin una de las dimensiones constitutivas de su evolución propia como civilización y cultura.

El cristiano latinoamericano -o aun el que no lo es-, cuando vislumbra la importancia de descubrir cuál es la función que le toca jugar en la vida actual del continente en revolución, necesita más que nunca conocer la vigencia y continuidad de su *Tradición*. Y así, puesto a discernirse a sí mismo, puede leer diversas y fundamentales obras sobre el origen del Cristianismo,

su evolución durante la época Patrística y medieval, durante la Reforma y la época Moderna. Pero todo esto en Europa. Y cuando se pregunta: ¿Cuál ha sido la Historia de la Iglesia en América Latina? ¿Cuáles son los puntos de apoyo concretos de donde parte mi cristianismo? En ese momento se produce el vacío, ya que tal historia no ha sido integralmente escrita. Y cuando se intenta escribirla, se hace hasta tal punto anecdótica y dispersa que no se llega a comprender el *hilo central* de la evolución, el núcleo en torno al cual dicha Historia se ha ido cumpliendo. A veces, dispuesto a discernirse a sí mismo, como cristiano, en las historias de la Iglesia escritas, se encuentra uno mismo, al fin, más confundido que antes, ya que no se ha mostrado, en la ambigüedad propia al acaecer histórico, su «sentido» fundamental.

Pretendemos proponer -para dialogar- un conjunto de hipótesis, una periodificación, sus contenidos esenciales, para abrir una discusión acerca del método que deba utilizarse en una HISTORIA DE LA IGLESIA EN AMÉRICA LATINA. Con ello, al mismo tiempo, nos dirigimos al militante que exige una exposición del fenómeno cristiano inteligible y justificante de su presente, en el cual se juega, evidentemente, el futuro de nuestros pueblos.

Prof. Dr. Enrique Dussel

Institut für Europäische Geschichte
Maguncia, 1965

RECONOCIMIENTO
Al padre PAUL RAMLOT, O. P., Director General del IEPAL, al padre JOSÉ M.. COLOMA, 0. P., a la Sra. GISELDA ZANI ya la Srta. MATILDE APATÍA EGUSQUIZA, colaboradores del IEPAL, quienes tuvieron a su cargo la revisión del original de esta obra.

Enrique Dussel

CAPÍTULO PRIMERO

INTRODUCCIÓN METODOLÓGICA

Debemos a un teólogo alemán, Rudolf Bultmann,[1] la distinción radical y tan útil para ser tenida en cuenta, entre Historia (*Historie* en alemán), como lo que es ciencia histórica, y acontecer histórico (*Geschichte*) que es el plano de lo que efectiva y existencialmente acaece.

En el plano de lo históricamente demostrable -por la ciencia histórica- debe situarse lo que pudiéramos llamar la «corporalidad» de la Historia de la Iglesia; sin embargo, el *sentido último* queda reservado al plano de lo existencialmente acaecido como objeto de la Fe, de la ciencia teológica -que elaborando los datos históricos discierne el hecho como siendo un momento de la *Historia Sagrada* (Heilsgeschehen).

La ciencia histórica, con su método propio llega, lentamente (en ese juego siempre imponderable entre objetividad de la ciencia y subjetividad del historiador), a justificar ciertos hechos objetivos históricos. En el caso de la Historia de la Iglesia: p. e., el origen de tal obispado, la vida de talo cual heroico misionero, las características de un Concilio, etc. Sin embargo, una vez determinados los hechos concretos es necesario realizar una tarea de síntesis a partir de los análisis concretos. Hasta aquí procede todavía *el historiador*. Pero después de la síntesis (todavía no realizada en América Latina en su Historia de la Iglesia) es necesario todavía discernir el sentido teologal de los hechos y de toda la evolución, teniendo en cuenta la Histo-

1.Cfr. Notas bibliográficas, I, p. 203.

ria de la Iglesia Universal, sobre todo el hecho central de la Encarnación, para valorar la significación de esos acontecimientos ahora juzgados a la luz de la Fe: estamos ya en la Historia de la Iglesia como parte de la Teología, *del teólogo historiador*. La tarea de la Historia como ciencia natural se sitúa al nivel de la *Historie*, la tarea del teólogo historiador en el de la Historia Sagrada (*Geschichte*).

Esto dará, quizá, ciertas luces para comprender la crisis de la que hablábamos. La HISTORIA DE LA IGLESIA LATINOAMERICANA no sólo necesita historiadores, sino igualmente teólogos, si es que pretende ser una historia de la «Iglesia», no meramente tomando a ésta como un hecho empírico o determinable por la ciencia histórica, sino como un hecho sagrado, trascendente, teologal. La Historia no es negada por ello, sino que, muy al contrario, es como su fundamento, su punto de partida. La hermenéutica teológica es algo más, o, si se quiere, algo distinto, algo posterior .

Es necesario llegar a analizar en qué la Iglesia pertenece plenamente al tiempo, a la historicidad -y en este sentido será objeto de la ciencia histórica-, y en qué trasciende el tiempo y la historicidad penetrando el sentido más profundo de la misma (de la temporalidad) por su eternidad participada. Así se evitará el riesgo del «apologetismo» -usar la Historia de la Iglesia para meramente recordar o demostrar «lo buenos» que han sido muchos cristianos, y lo últimamente que han obrado en bien de la civilización-, pero al mismo tiempo, evitar un cierto sobrenaturalismo que desdeña la Historia, y por ello mismo el hecho concreto y real de la encarnación.

Proponemos a continuación algunas reflexiones en este sentido, que aunque son quizá demasiado conocidas por el lector , al situarlas dentro de un método, de una terminología que se va tematizando, permitirán después continuar el diálogo, seguir la investigación, problematizar la crisis.

A fin de comenzar nuestro análisis proponemos una doble reflexión de elementos analógicos de las estructuras de la Iglesia y de los pueblos o comunidades de naciones en los que la Iglesia vive y convive. No se crea por ello que la Iglesia pertenecería al plano de la Historia Sagrada (*Geschichte* o *Heilsgeschehen*) y

la civilización al plano profano (*Historie*). Tanto una como otra coexisten en ambos planos y pueden ser consideradas tanto como objeto de la historia profana cuanto de la Historia como Hecho Teologal.

I. LOS ELEMENTOS TEOLÓGICOS DE LA ESTRUCTURA DE LA IGLESIA, QUE PERMITEN UNA REFLEXIÓN HISTÓRICA.

Se nos permitirá en este apartado un cierto tecnicismo, ya que siendo un trabajo de pocas páginas debe suponerse un conocimiento básico de lo que se trata.

1. *El Cristianismo como personalismo*

No queremos reducirnos a alguna de las filosofías contemporáneas. Lo que decimos es algo más fundamental y bien conocido: el objeto último, realidad total del cristianismo, se constituye, en su radicalidad plenaria, en la Interpersonalidad Divina del Misterio de la Trinidad. Y como participación de dicha Interpersonalidad, las personas creadas, las personas humanas, con-llamadas, convocadas, a constituir un Pueblo Nuevo, en una eterna Alianza, que es la Iglesia. Debemos, entonces, tener en cuenta que tanto la Trascendencia como nosotros, somos, metafísicamente, personas. Todo lo que el cristianismo es y propone se juega al nivel de las relaciones interpersonales. Al fin lo único sustantivo, óntico, valioso, son las personas. En este sentido el cristianismo ha sido el primer Personalismo y lo será siempre. A tal punto, que los Concilios constitutivos del Dogma cristiano -que fueron los ocho primeros-, todos ellos fueron explicitando los diversos aspectos de la Interpersonalidad trinitaria, de la Personalidad de Cristo y de nuestra relación personal con el Verbo-encarnado.

Sin embargo, no es un personalismo rígido e inmóvil. Muy al contrario, la intersubjetividad trinitaria es la perfecta acción del Amor, y la intersubjetividad creada y participada es esencialmente histórica y evolutiva. Es aquí donde el personalismo

funda ónticamente la historicidad. Y como hecho teologal, el acaecer histórico de las personas humanas, por participación, penetra en la interpersonalidad trinitaria en un acto sucesivo que es la Historia Sagrada, que otros llaman Historia de Salvación. La eterna actualidad del activo Amor interpersonal trinitario se participa y asume el tiempo por el *ministerio* o la mediación del Verbo que toma la condición humana. «Creemos en el Padre, Hijo y Espíritu Santo. Una Divinidad (*theótetos miâs*)... en tres perfectas personas (*trisí teleíois prosópois*)...» (*Epistola Constantinopolitani Concilii*) (año 381). ¡La subjetividad trascendente del personalismo cristiano!

«Creemos... en un solo Señor Jesús el Mesías... que por nuestra salvación (*dia tèn hemetéran soterían*) descendió, y se hizo carne, y se en-humanizó (*enanthropésanta*), padeció y resucitó (*anastánta*)...» (*Expositio fidei, Concilium Nicaenum I*) (año 325). ¡La interpersonalidad divina nos es participada en la persona humanizada del Verbo! ¡La mera historia es desde ese momento Historia Sagrada, Historia de nuestra Salvación!

Analicemos ahora sólo tres aspectos -entre los muchos posibles- de la interpersonalidad Divino-humana, fundamento de la Historia de la Iglesia.

a) *La teofanía como diálogo constituyente de la interpersonalidad eclesial*.[2] Se denomina hiero-fanía a la manifestación de lo divino, pero llamamos teofanía la revelación histórica del Dios trascendente, manifestación que comporta, esencialmente, una llamada, un diálogo y una misión. Así el Dios-viviente (Yehvah) estatuyó una relación intersubjetiva con Abraham, Isaac y Jacob, y constituyó el Pueblo de Israel. Se entabla, entonces, un diálogo entre Personas: entre el «YO-constituyente» de Yehvah y el «tú-constituido» del profeta, o el «vosotros-del pueblo». Ese «YO-soy» trascendente interviene en la historia para modificar su curso, pero esencialmente para transformar su sentido:

«Yo he visto la miseria de mi Pueblo... Ve al Faraón y dile...» (Ex. 3).

---

2. Cfr. Notas bibliográficas, II, p. 205.

El « YO» trascendente interviene en la Historia por medio de su Pueblo.

Llegada la plenitud de los tiempos, «en los últimos días» (*ep'esjátou tôn hemerôn, Heb*. 1) es por Jesucristo por quien el «Yo-trascendente» radicaliza su diálogo y lo temporaliza definitivamente. En la historia, el YO-divino adquiere la condición humana, en la realidad temporal de Jesús de Nazaret, judío de raza y de humilde condición. Jesús de Nazaret, su Persona, su corporalidad, será el bien común objetivo próximo y adecuado de la Iglesia, fundamento de la existencia eclesial. En el nivel de las relaciones interpersonales entre Jesucristo y los que participan de su «Comunidad de la Nueva Alianza» es donde se desarrolla homogéneamente la Vida, el Amor, entre Dios Creador y Redentor, que actúa, según su *Economía*, en la historia, constituyéndola Historia Sagrada. Este es el fin al que tiende la Iglesia: la comunicación o participación de la Vida íntima de las Personas divinas -que se ha dado en llamar «Gracia»- a las personas humanas, históricas y concretas por una relación dialogante y óntica interpersonal.

En este nivel no puede establecerse ninguna analogía con las civilizaciones, ya que nunca un grupo humano -al nivel civilización- se reúne a partir de un Alguien que lo constituya, que lo convoque previamente. El cristianismo es esencialmente, por esto, un personalismo desde su constitución originaria.

b) *La corporalidad del personalismo cristiano*. Asumiendo Jesús de Nazaret la condición humana, asume íntegramente la Historia. Es decir, el Jesucristo personal, existente, conocido se inscribe dentro del ámbito de la «corporalidad».[3]

Cristo, con su conciencia condicionada y condicionante, queda inmerso en el mundo donde las «mediaciones» son necesarias. Pero, por ello mismo, la Institución eclesial fundada por Cristo se situará dentro de la historicidad, corporalidad e intersubjetividad humanas teniendo en cuenta todas estas dimensiones.

---

3. Cfr. Notas bibliográficas, III, p. 206.

Todo el orden sensible, del cuerpo, de la percepción, queda asumido en Cristo y en su Iglesia. A este orden asumido por Cristo es lo que comúnmente se llama la *sacramentalidad*. De otro modo podría denominarse el orden de las «mediaciones», de la «ministerialidad», de los «vehículos». La humanidad de Jesucristo, su cuerpo (*instrumentum adjunctum*), es el «medio» por el que el Don divino llega a todos los hombres. Las «Instituciones eclesiales» garantizan la permanencia de su poder mediativo en la interpersonalidad humana (comunidad) y en su temporalidad (a través de las generaciones). El cuerpo visible, corporal, sacramental de la Iglesia: sus Misterios litúrgicos, la Sagrada Escritura, aquellos que son la esencia de sus instituciones (episcopado, presbiterado, bautizados), etc.

En este nivel de la corporalidad o sacramentalidad (signo significante del Don divino, pero signo que eficazmente comunica dicho Don) la Iglesia debe tener en cuenta las civilizaciones, las culturas, los diversos pueblos. Y ésto es así por cuanto un *signo* (objeto de percepción en primer lugar, pero inteligible dentro de un mundo) debe ser comprendido. La comprensión exige una comunidad cultural: el lenguaje, las experiencias comunes, etc.

Pero, sobre todo, un *signo* es un símbolo, y el símbolo no es significante sino dentro de una comunidad cultural donde se le ha ido cargando de sentido. ¿Un libro escrito en hebreo y «revelado» para conducir a un pueblo a través de las tentaciones de una Babilonia pagana, puede ser inmediatamente captado por un hindú educado en una cultura donde la problemática es radicalmente diversa? ¿Una «revelación» expresada en griego dentro de la estructura del Imperio Romano y de las diversas sectas judías puede ser comprendido inmediatamente por un azteca, cuya cosmovisión queda todavía confinada a una edad calcolítica? Vemos entonces que en el plano de las «mediaciones» los elementos culturales son co-esenciales y condicionantes. Y esto debe ser así pues la Encarnación -contrariamente al monofisismo- debe correr el riesgo de asumir integralmente al hombre y no sólo alguno de sus aspectos:

Contra Apolinar y Eutiques, contra Teodoro de Mopsuesta y Nestorio, se declara que «si alguno, confesando que la unión (*henóseos*) se hizo de dos naturalezas (*ex dúo fyseon*): divinidad

y humanidad, o hablando de una sola naturaleza de Dios Verbo hecho carne, no lo toma en el sentido en que lo enseñaron los Santos Padres, de que de la naturaleza divina y humana, después de hecha la unión según la hipóstasis (*hypóstasin*) resultó un solo Cristo; sino que por tales expresiones intenta introducir una sola naturaleza o substancia de la divinidad y de la carne de Cristo, ese tal sea anatema» («Anatematismos sobre los tres capítulos», *Concilium Constantinopolitanum II*) (año 553).

La sacramentalidad de la Iglesia (su Misterio litúrgico, Sagrada Escritura) a través de la colegialidad histórica de la Tradición significa el valor objetivo e inalienable de la Iglesia: la Santidad ya realizada y fuente de la santidad de sus miembros. La Historia no puede desvalorizar su Santidad objetiva, por cuando se funda en la Persona misma de Cristo comunicada a las Instituciones de la Iglesia, a su corporalidad sacramental.

c) *El aspecto intencional de la existencia eclesial*. Pero la Iglesia no se sitúa solamente al nivel de la corporalidad, de la percepción, sino igualmente al del entendimiento, del mundo intencional con «sentido». El Dios trascendente ha constituido un pueblo y lo conduce en su Historia; lo santifica por medio de una corporalidad sacramental que comunica el Don que *significa*. La corporalidad es sólo un «medio»; ahora queremos detenernos en los *contenidos* mismos, en aquello que Dios revela en la teofanía.

La *visión* que el Creador tiene sobre su obra no es propiamente un sistema fruto de ciencia: es una mirada comprensiva de la totalidad humana y universal que la abarca hasta en su más radical individualidad. Por revelación, el Creador, libremente ha querido mostrarnos (*Apokálupsis*) su Economía, su Designio sobre nuestras personas y la totalidad de la Historia. La comprensión global y esencial del *sentido* radical de nuestra existencia: Existencia Eterna de Dios (*ad intra*), e histórica (*ad extra*).

Esta comprensión se denominaba en hebreo *emuna*, que significa confianza en lo firme y seguro, tener por verdadera la palabra de otro, y que en el lenguaje del Nuevo Testamento se tradujo al griego por *pistis*: conocimiento de lo secreto. En castellano se denomina fe.

La fe es la sabiduría que el cristiano posee sobre la totalidad de la existencia humana y cósmica, del conjunto de la Historia Sagrada de la creación a la Parusía. Es ya una *Weltanschauung* (cosmovisión) pero no alcanzada por síntesis a partir de un trabajo analítico de la ciencia, sino por «revelación» del Artífice mismo de la Historia y el cosmos. Esta cosmovisión recibida como un «depósito» (*parathéken*, Tim. II, 1) por la conciencia comunitaria e histórica -es decir, siempre viviente y renovada- de la Iglesia es lo que se llama «Lo probado» (*Dogma*), cuya evolución homogénea testimonia justamente la vitalidad eclesial. Le denominaremos «foco intenciona1» (*foyer*, *Kern*) de donde la «inteligencia cristiana» (cotidiana y científica) recibe los primeros principios que le permiten enjuiciar y abarcar la existencia, conducirla y realizarla plenamente. El contenido último del Dogma, la estructura teológica esencial, no es sino el Ser y las relaciones entre Personas, el modo de Ser y de situarse, de dialogar , de las subjetividades, es decir, de las Personas divinas en el seno de su Trascendencia manifestada en la Historia humana, y, por participación, modificando nuestras mutuas relaciones. El cosmos desmitificado se organiza así sólo como un instrumento de estas relaciones interpersonales.

2. *La finitud de los cristianos*

Usamos aquí la palabra finitud (*Endlichkeit*) en su sentido metafísico, significando la situación propia del ser humano, ser limitado, definido en un espacio y un tiempo determinado, dentro de la temporalidad mínima de un nacimiento a la muerte -«mi vida»-, reducidos a percibir sólo lo que nos es dado sentir en nuestro «mundo», comprendiendo o dando sentido a partír de una posibilidad restringida de conocimientos aprendidos. Pero aún más, finitud de una voluntad muchas veces esclavizada a la pasión desordenada, y por naturaleza debiendo elegir, es decir; debiendo preferir algo pero no pudiendo al mismo tiempo tener lo que se pospone, la preferencia es negación de toda otra posibilidad. Voluntad que por su propia finitud puede contrariar su querer profundo y disminuir la dignidad propia de su

persona o de otras personas. Lo que comúnmente se llama falta moral, y que, como habitual, constituye el vicio.

La Iglesia de Cristo en los aspectos «objetivos» que hemos analizado arriba -en tanto dependiente de la *Persona de Cristo*, que constituye la sacramentalidad de la Iglesia y su Dogma- es indefectible, santa y ya absolutamente perfecta y perfectiva de todo el que beba en su fuente. Mientras que, y es el aspecto que abordamos aquí, la vertiente «subjetiva» o de los bienes asumidos o aceptados por sus miembros, la Iglesia como *comunidad de hombres* que aceptan el Don divino, puede ser sujeto de errores, de pecados, de tradiciones perecederas. Es el Reino de Dios que *se va haciendo*, que nunca Santo (hasta el momento de la Parusía), nunca totalmente Unido (y aquí debe pensarse en el Ecumenismo), nunca plenamente Universal (en su extensión geográfica o en la profundidad de la conciencia de cada uno de sus miembros)... va peregrinando hacia su fin. Aquí la Iglesia es objeto de la Historia, de un modo preferente, ya que significa lo realmente acaecido a talo cual persona histórica miembro de la Iglesia (sea de su Institución -obispo, presbítero o bautizado- o de su catecumenado).

Estamos, entonces, en el plano de la *ambigüedad* de lo histórico, donde lo más perfecto puede mezclarse con lo más horrible o sacrílego. En este nivel será necesario, sin embargo, saber aún discernir la teleología escatológica, la manera como Cristo conduce a su pueblo. ¿Es ello posible? Es una cuestión disputada. Por ejemplo, el Apocalipsis de san Juan, es ciertamente la comprensión con *sentido* cristiano de los acontecimientos históricos del siglo I. Esto nos muestra que es posible aplicar a los hechos y a los momentos históricos los grandes principios de la Teología de la Historia y se puede así discernir el *sentido* profundo de los acontecimientos. No quiere decir esto que se caiga en un querer explicar cada hecho -como acaece frecuentemente en las sectas apocalípticas o milenaristas (actitud, que, por ejemplo, adoptó un Ireneo de Lión).

Es aquí donde la *Historia* -el hecho como objeto de la ciencia histórica profana- juega su papel, ya que la ambigüedad del comportamiento concreto de un miembro de la Iglesia puede ser estudiado por la ciencia histórica. Pero ese mismo hecho

visto bajo la luz de la fe, ya en referencia a la Persona de Cristo y de la teología escatológica que él ha instituido en la historia, se transforma en un hecho con sentido en el plano de la Historia Sagrada (*Heilsgeschechen*).

II. LOS ELEMENTOS ESTRUCTURALES SOCIO-FILOSÓFICOS DE LAS COMUNIDADES HUMANAS, QUE PERMITEN COMPRENDER LAS RELACIONES DE LA IGLESIA Y EL MUNDO.

Se trata ahora de intentar descubrir los diversos niveles que constituyen una comunidad humana histórica, a fin de poder liberar a la Historia de la Iglesia de los planteos de mera «relación de la Iglesia y el Estado», es decir de las instituciones sólo como orden jurídico y político. Es necesario descubrir otros planos a fin de investigar la labor de la Iglesia en la conciencia colectiva de los pueblos en los que ella ha sido fundada. Es decir -para resumir lo dicho e introducir este apartado-, Jesucristo constituye la plenitud Universal ya realizada (*Catolicidad objetiva*), mientras que a través del tiempo y los hombres se va alcanzando una *Catolicidad subjetiva* o realizándose. En el logro de la Catolicidad realizada -que quizá sólo se efectúe en la Parusía- la Iglesia nació misionera, es decir, con un anhelo de llegar a todos los hombres para aportarles pobre y humildemente la liberación absoluta (la *Misión* es el aspecto de la relación vital de la Iglesia y el «mundo», el *Ecumenismo*, la de los cristianos entre sí):

> «Dios quiere que todos los hombres (*pántas ánthropous*) sean salvos y que adquieran el conocimiento profundo (*epignosin*) de la verdad. Pues uno es Dios, y uno también el mediador (mesítes) entre Dios y los hombres, el Hombre (*ánthropos*) Jesús Mesías» (Tim. I, 2).

1. *La civilización y su «núcleo ético-mítico»*[4]

El aspecto *objetivo* de una comunidad humana natural son los diversos *útiles* que dicho grupo usa para promover el bienestar. Instrumentos descubiertos o mejorados gracias a las técnicas, que son por su parte instrumentos intelectuales. Las ciencias mismas son útiles intencionales del grupo, la lógica para la filosofía o la ciencia literaria para el arte de escribir, etc. Se les ha denominado los elementos *acumulativos* de la historia (porque son transmisibles y acumulables a través de las épocas y de los pueblos). Existe este aspecto acumulable en toda actividad humana: el arte posee útiles, además se organiza en escuelas, corrientes, movimientos, existe entonces una cierta continuidad acumulativa. Lo mismo en filosofía que posee un instrumental bien definido y que se acumula desde Tales de Mileto, o aun desde el origen mismo de la reflexión humana. La misma santidad, en su aspecto objetivo, tiene una cierta acumulación: se habla de escuelas de espiritualidad, de métodos, etc. Lo que en verdad es intransferible, no-acumulable es el *acto* artístico de inspiración, el *acto* personal de amor que santifica, la experiencia filosófica que permite el filosofar, etc. Todos estos actos emergen de la espontaneidad de la subjetividad, lo mismo que la libertad, y son por ello mismo in-comunicables.

En la objetividad de una civilización existen diversos planos (paliers) de profundidad, desde los más simples y visibles, hasta los más complejos e intencionales. En primer lugar, es fácil discernir en una civilización la *geografía*, el clima, la vegetación, la morfología ecológica, etc. En segundo lugar, podemos enfrentarnos con *las obras efectuadas* por el hombre: las habitaciones, los caminos, las ciudades, y todos los demás útiles, máquinas en general o meros instrumentos o herramientas. En tercer lugar descubrimos *los útiles intencionales* que permiten el descubrimiento y acumulación de los útiles exteriores: son las técnicas, las ciencias. Entre estas ciencias las habrá que se dirigen exclu-

4. Cfr. Notas bibliográficas, IV, p.207.

sivamente a «fabricar», otras a «sanar», otras a «descubrir» las estructuras del cosmos, y por último, las ciencias humanísticas que incluyen al hombre como tal: la filosofía, la historia, etc. Sin embargo, estamos en el nivel de los *útiles*.

Todos estos planos no son un caos, bien por el contrario -y por una necesidad humana que le es esencial- están dados en sistema. Toda civilización tiene un *sentido*, aunque dicho sentido esté difuso, inconsciente y sea difícil de ceñir. Todo ese sistema se organiza en torno a un *núcleo* (*noyau*) *ético-mítico* que estructura los contenidos últimos intencionales de un grupo que puede descubrirse por la hermenéutica de los «mitos» fundamentales de la comunidad (hasta la irrupción de nuestra civilización profana, dicho «núcleo ético-mítico» se discierne claramente gracias a la filosofía de la religión). Este sería el último nivel de una civilización: aquellas estructuras o fines que un grupo posee y que no son ni vistos como objeto, ni criticados, y que son usados por todos definiendo así al grupo en aquello que les es propio, esencial. Todos los útiles son usados en vista a los contenidos organizados en el «núcleo ético-mítico» de la civilización.

2. *El «ethos» de una civilización*

El aspecto *subjetivo* de un grupo es la realización efectiva, la participación real (formal), que los miembros del grupo tienen de los bienes objetivos y comunes (o propios) de la comunidad.

Entre la pura objetividad y la espontaneidad pura subjetiva (la libertad) existe un plano intermedio, el de los *modos*, actitudes fundamentales, o existenciales que cada persona o grupo o pueblo ha ido constituyendo, y que determina la «dirección» o el «sentido» del acto. Esta actitud no es acumulable como los útiles objetivos, pero posee sin embargo cierto aspecto de continuidad ya que puede recibirse en la educación, en la tradición o en la manera constante de reaccionar gracias a las repetidas experiencias. Esta actitud previa de la espontaneidad en el uso de los útiles de civilización es lo que llamamos *ethos*. Es entonces acumulable, pero de una acumulabilidad más frágil que la de la civilización, y en el solo ámbito de la subjetividad (perso-

nal o social) y transmisible en el ámbito de esa sola subjetividad -en una persona la cultura empieza y termina con su vida sustancial; en una sociedad la cultura empieza y termina con la vida histórica del grupo; no así los útiles de civilización que pueden ser transmitidos a otros grupos, es decir a otros ámbitos subjetivos. Un padre puede comunicar su «actitud» a sus hijos, una generación a otra, un pueblo a otro. Sólo cuando una comunidad tiene una cultura con tal «personalidad» que le impide toda especie de sincretismos, o cuando se enfrenta o «choca» con otra cultura que impide dichos sincretismos, podemos observar la «muerte» de una cultura, por ejemplo, la cultura greco-romana murió ante el choque de la cultura judeo-cristiana, y sin embargo, los *útiles* de la civilización greco-romana fueron legados a la cultura europea que fue cristianamente orientada.

A las *actitudes* existenciales les hemos llamado *ethos*, mientras que, al *sistema de útiles*, civilización. El «núcleo ético-mítico» -nombrado arriba-, el contenido último de las estructuras esenciales intencionales del grupo es el elemento condicionante próximo intelectual de la espontaneidad, personal o social, en cada caso según su modo de existencia. Es decir, el «núcleo ético-mítico» no pertenece propiamente a los aspectos meramente objetivos ni subjetivos, sino que es como aquellos *a priori* que un grupo posee, con los que piensa y en los que tiene los últimos fines fijados, tanto para la utilización de los *útiles* (civilización) como para el *modo* de utilizarlos (ethos).

Hay una diferencia entre el «núcleo ético-mítico» de una civilización y el «foco intencional» del cristianismo. El «núcleo ético-mítico» de una civilización está esencialmente ligado, unido, a la civilización y corre su misma suerte: crece con ella y se transmite con ella, si es que el otro grupo tiene un «núcleo ético. mítico» que lo permite. Mientras que el «foco intencional» del cristianismo no va unido esencialmente a ninguna civilización, aunque puede de hecho producir una civilización. Por otra parte en ciertos momentos de la historia el «núcleo ético-mítico» de una civilización pareciera confundirse con el «foco intencional» cristiano -como en la Edad Media-, sin embargo no son idénticos nunca, aunque lo parezcan.

III. RELACIONES ENTRE LA IGLESIA Y LAS COMUNIDADES, PUEBLOS, NACIONES O CIVILIZACIONES.

Cuando estudiamos la «relación» de la Iglesia con un grupo humano hemos de tener en cuenta claramente de qué nivel se trata.

1. *En el nivel de la civilización*

La Iglesia o el cristianismo no puede tener una relación de *útil* a *útil*, por cuanto la Iglesia no posee útiles de civilización, porque no es una civilización. Sólo cuando se enfrentan dos civilizaciones puede haber «choque» entre *útil* y *útil*. La tentación permanente de Israel (el mesianismo temporal), del Imperio cristiano de Constantino, del mundo hispánico y la del integrismo católico contemporáneo es justamente la de confundir el judeo-cristianismo con una civilización, raza, pueblo o nación determinada. Se esclaviza el cristianismo a los *útiles* de una filosofía, de un grupo, de un partido, de una Institución cristiana, o del «occidente». Las «instituciones cristianas» son necesarias a título pasajero y supletorias; en ese caso sean bienvenidas; pero caeríamos en el error cuando pretendiésemos eternizarlas. Es todo el problema de la creación, crecimiento y muerte de las «instituciones cristianas». El caso de los Estados Pontificios en pleno siglo XIX o el «Patronato» de España desde el siglo XVII son dos ejemplos de instituciones que pudieron ser útiles en un momento, y nocivas en un segundo momento: cuando ya no eran necesarias para los fines trascendentes del Evangelio.

Es evidente que hay otra posición extrema: la del angelismo, del fideísmo, del monofisismo: el pretender que el Reino de Dios no necesita ninguna institución, no necesita emplear ningún útil de civilización. Es el peligro maniqueo de despreciar lo *corporal*, o, a veces, del protestantismo, de aniquilar el valor de lo *natural*. Las sectas milenarias, el jansenismo, el progresismo están igualmente en esta posición.

Entre ambos extremos se sitúa el dogma de la Encarnación: Jesucristo es Dios y hombre. Sabiendo que ningún útil concreto de civilización es necesario a la Iglesia -porque los trasciende-,

sabe sin embargo que siempre es necesario emplear un útil. Sabiendo que la «carnalidad» no es lo único que constituye la condición humana, sabe que todo lo que tenga una relación con lo humano debe ser «carnal» en el sentido bíblico de «totalidad humana», «sacramental». Las *instituciones eclesiásticas* de «institución divina» no son útiles de civilización, por ello debe distinguírselas muy bien de las innumerables «instituciones cristianas» no-de-institución-divina, que son pasajeras y dependen de una civilización dada. En las mismas instituciones divinas debemos distinguir los elementos accidentales dependientes (como la lengua, por ejemplo) y los *contenidos* mismos. Se entiende, entonces, que el contenido último de la Institución es: La Trinidad que asume en la Persona de Jesucristo la Humanidad histórica por medio de la sacramentalidad -esencialmente el Misterio Eucarístico- y el Dogma de su Iglesia viviente; es decir , el Reino de Dios.

De este modo el cristianismo puede «existenciarse» en diversas civilizaciones, puede usar todo útil, sin necesariamente esclavizarse a ninguno.

2. *El nivel donde se establecen las «relaciones»*

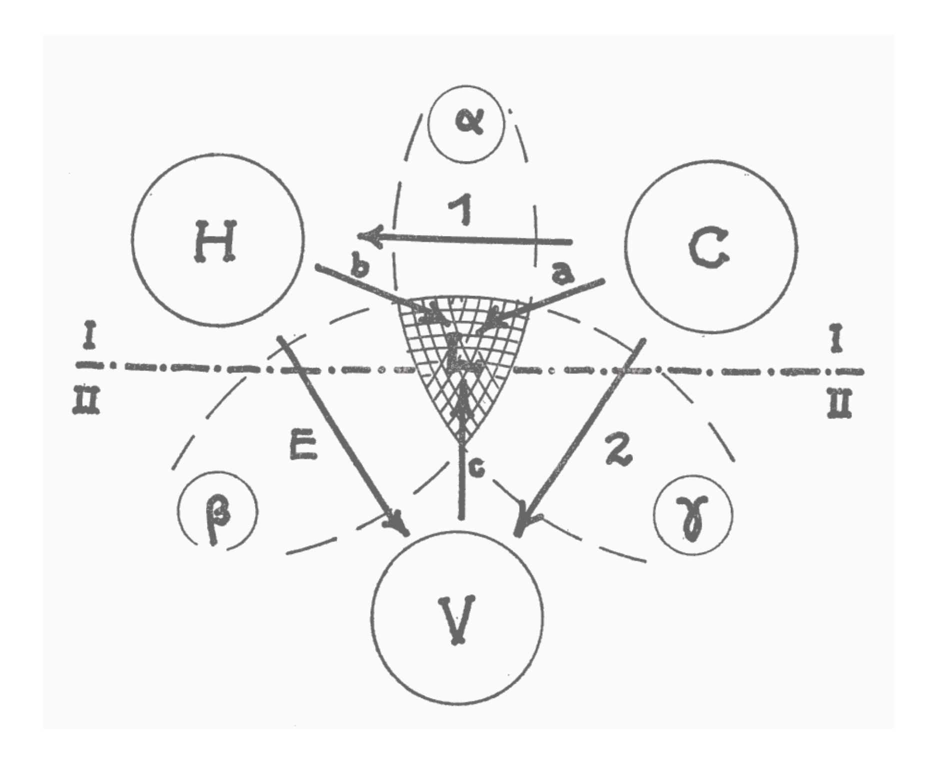
La Iglesia y el cristianismo pueden tener una doble relación con los grupos y civilizaciones: al nivel del «foco intencional» y en el del «ethos». Veamos estos dos aspectos separadamente.

a) *«Núcleo ético-mítico» de una civilización y «foco intencional» cristiano*. Si vemos cuál fue, por ejemplo, la labor de los apologistas en la primitiva Iglesia, vemos inmediatamente que se dirigieron a *criticar* el fundamento mismo de toda la civilización greco-romana. A la luz del «foco intencional» cristiano (Weltanschauung), de los dogmas de la Fe, de la Verdad revelada, los apologistas utilizaban los útiles intencionales de la civilización greco-romana (las ciencias y las filosofías de la época) para criticar su «núcleo ético-mítico». Dichos contenidos eran, por ejemplo: el hombre es el alma, y el cuerpo es malo; el universo es eterno, los dioses son intramundanos; existe un

ciclo del eterno retorno, etc. Podemos decir que poco a poco el judeocristianismo vació el corazón de la antigua cultura constituyendo paulatinamente uno nuevo. Se produjo entonces una evangelización no sólo al nivel de la conversión personal o individual, sino igualmente social, comunitaria, colectiva. Nació así un nuevo «núcleo ético-mítico» cristianamente *orientado*. No decimos «civilización cristiana» -porque no puede existir tal civilización-, ni decimos que sea necesariamente *una*. Las civilizaciones cristianamente *orientadas* pueden ser muchas, y además el «hecho pagano» subsistirá siempre. Una civilización primitiva o sincrética es monista -es decir, admite sólo un «núcleo ético-mítico»-, mientras que una civilización superior, como la contemporánea europea, americana, rusa son pluralistas -o pueden serlo-, es decir que siendo una civilización -un sistema de útiles- pueden existir diversos movimientos, grupos intencionales, focos de interpretación. Así, de la civilización medieval cristianamente orientada se originó igualmente todo un movimiento neo-pagano del cual el marxismo o el laicismo son frutos maduros. Son «mundos» distintos dentro de un mismo horizonte de la civilización universal.

b) *Caridad cristiana y ethos pagano*. La actitud greco-romana, fundamental ante los diversos útiles de la civilización era, principalmente, por una parte, obediencia al orden establecido por la ley -ley política y cósmica-, por el que el ciudadano pertenecía a la *polis* o al Imperio; en segundo lugar, la perfección se alcanza por cierta suficiencia de útiles, y por la *solitarias bonitas* que el sabio alcanza por la contemplación fuera del quehacer de la ciudad. Esto define la *cultura clásica*.

Mientras que la actitud primaria del cristiano ante los útiles de la civilización es un usarlos por amor al prójimo motivado por el amor a Dios -que es la participación del Amor mismo interpersonal de Dios. La Caridad no es una mera filantropía, sino el Amor interpersonal divino. Este es el fundamento del *ethos cristiano*. Es evidente que un tal amor es imposible sin la Fe, sin el existencial fundamental, sin el «foco intencional» del que hemos hablado en el apartado anterior. Este amor a la



LOS TRES POLOS CONSTITUYENTES DE LA CIVILIZACIÓN LATINOAMERICANA ANTES DE LA INDEPENDENCIA

C = Cristianismo, Iglesia
H = Civilización hispánica
V = Pueblos amerindianos

I = Mundo hispánico
II = Mundo del indio
L = La Nueva Civilización y Cristiandad Latinoamericana (a-b-c = los tres constituyentes de la nueva sociedad).

1 = Influencia de la Iglesia sobre los españoles (preferentemente en las ciudades = Alfa)
2 = Influencia de la Iglesia entre los pueblos indios (P.e. las reducciones) sin intervención militar (zonas de misión = Gama)
E = Conquista armada (fronteras de guerra = Beta)

persona como tal, ese respeto de su dignidad presente y futura en Dios, ese saberse criatura y redimida, produce un sinnúmero de efectos en el campo de la civilización y del *ethos*: piénsese en el mejoramiento de la situación de la mujer, en la igualdad del hombre de todas las razas, en la liberación de la esclavitud. Todo esto no se alcanza en un día, sino en siglos, pero gracias a la *actitud* cristiana y al *foco intencional* que conducen a la conciencia hacia la autoconciencia de su dignidad inalienable.

Conclusiones

El pueblo de Israel, y la Iglesia después, dialogaron en su historia con diversos pueblos, naciones, civilizaciones, de cuyo diálogo el judeocristianismo salió siempre enriquecido y fue tomando conciencia de su universalidad, al mismo tiempo que ejercía realmente dicha universalidad.

Para entender la evolución de la civilización en Latinoamérica y las relaciones mutuas con la Iglesia, debe distinguirse bien entre: el «choque» de la civilización y *ethos* pre-hispánico americano contra la civilización y cultura hispánica; en segundo lugar, el diálogo que el *cristianismo* entabló con las *comunidades pre-hispánicas* dificultado por la aparente identidad con la civilización hispánica. Además, tanto el choque de las dos civilizaciones, como el diálogo del cristianismo con el paganismo americano, es totalmente *sui generis*. Ver las diferencias propias de estos aspectos constituirá el objeto de los dos capítulos siguientes.

El judeo-cristianismo dialogó, antes de la Encarnación, con los cananeos, egipcios, babilónicos, helénicos. La Iglesia primitiva dialogará con el Imperio Romano. En todos estos casos se trata de una relación de un grupo -hebreo o cristiano- que se sitúa en el *interior* de una civilización superior (que por otra parte había sido semitizada en el transcurso de tres milenios). La conversión individual de una minoría, y la conversión masiva por la transformación del «núcleo ético-mítico» de la civilización greco-romana, permitió constituir la cristiandad constantiniana. La aparición de los germanos (civilizaciones inferiores *externas*

que «invaden» el ámbito del Imperio cristiano) finalizará por la asimilación de los invasores en la civilización y religión de los invadidos. El Islam (cultura histórica superior *externa*) coexistirá con el cristianismo sin que Europa llegue a descubrir la manera de convertir su «núcleo ético-mítico».

Por último, gracias a la experiencia naviera de Portugal desde el siglo XIV, y de España después, Europa entra por primera vez en un régimen de expansión. Es decir, se enfrentará por primera vez con civilizaciones superiores o inferiores *absolutamente externas*, pero además (y esto a diferencia de los germanos que *invadieron*) «invadiendo» el ámbito de sus civilizaciones y culturas. Los pueblos escandinavos, por ejemplo, permanecieron exteriores al «ámbito» de la cristiandad constantiniana, pero por ser «vecinos» del Imperio, su conversión será realizada dentro del marco de la expansión continental, terrestre, normal de una cultura. Los caminos, la «conveniencia» política o económica, inclinaban a adoptar la cultura superior de la civilización Medieval. Es un terreno «marginal» del ámbito de la cristiandad. Muy por el contrario en África y en la costa Atlántida de América, Portugal y España encuentran culturas inferiores en un «ámbito» totalmente pagano. En Asia y en la costa Pacífica de América existían civilizaciones superiores. En India y China especialmente, el grado cultural era bien comparable y aun superior al del Imperio Romano pagano. El cristianismo debía *dialogar* y podía hacerlo -la experiencia de Ricci nos lo muestra, que sigue las líneas descubiertas por el español Francisco de Javier.

Podemos decir, ciertamente, que en América la civilización hispánica aniquiló las civilizaciones amerindianas. Es decir, pulverizando su organización política y militar, destruyendo sus élites y las instituciones pre-hispánicas de educación y culto, dejó a una comunidad india (diezmada por otra parte por las epidemias, el mal trato y las guerras) absolutamente «desquiciada» -su antiguo «quicio» eran las normas y la organización de las civilizaciones amerindianas. El cristianismo encontró una enorme dificultad para poder entablar un diálogo al nivel del *foco intencional*, ya que la fe cristiana no encontró un interlocutor adecuado (no pudo haber «apologistas indios»). Pero ade-

más, por encontrarse en un «ámbito» pagano el medio inclinó a aceptar, y aun aumentar, ciertas prácticas ancestrales o de la época de la conquista -piénsese en la importancia, para el *ethos* latinoamericano, del simple hecho del «amancebamiento» durante los primeros años del siglo XVI, y el no respeto de la Ley emanada de la Corte española, que produce un *ethos* de anti-legalismo consuetudinario. Lo cierto es que la civilización hispánica aportó consigo el cristianismo, «latinoamericanizándolo», y las comunidades indias comenzaron por ello mismo un «proceso catecumenal» que muchas de ellas no han terminado todavía.

CAPÍTULO SEGUNDO

ÉPOCA COLONIAL DE AMÉRICA LATINA
(Una nueva Cristiandad) (Siglos XVI-XVIII)

INTRODUCCIÓN

Veamos rápidamente tres aspectos: las civilizaciones pre-hispánicas americanas, la civilización hispánica y la situación de la Iglesia.

1. *Civilizaciones amerindianas*

En América el hombre europeo encontró dos civilizaciones superiores: la mayo-azteca en México y América Central y la incaica en Perú -en un estado de desarrollo como el del Egipto de la primera dinastía, y aún más primitivas: la «distancia cultural» era entonces, entre el hombre hispánico y los indios de cultura superior, de más de cinco mil años. El resto de América era secundario y absolutamente primitivo.

El «núcleo ético-mítico» de estas civilizaciones es hoy bien conocido por la filosofía de la religión. Son comunidades agrícolas (o guerreras en el caso de los Aztecas, por ejemplo), altamente sincréticos, donde los dioses *chtónicos* (en torno al culto de la *Terra Mater* y la Luna) se mezclan con los *uránicos*. En fin, una conciencia antihistórica, en la que el ritmo ritual, la

realidad trascendente de los arquetipos divinos regulan, sacralizando, las acciones cotidianas. Los imperios Inca y Azteca se originan en el siglo XV, por lo que al comienzo del siglo XVI, cuando los españoles llegan a América, estas civilizaciones son relativamente jóvenes y el poco tiempo no les ha permitido todavía codificar y ordenar adecuadamente su panteón; las teogonías y creencias son heterogéneas, y la reflexión filosófica haría pensar en un muy primitivo comienzo.[1]

2. *La civilización hispánica*

El pueblo hispánico -parte del europeo medieval- se origina en el fondo racial de los íberos, en la civilización de la provincia romana, convertida después al cristianismo e invadida por los árabes. El español venía luchando desde el siglo IX contra el Islam, y lo hacía con el sentido de las «Cruzadas». Las fronteras de las tierras «reconquistadas» avanzan paulatinamente hacia el sur de la península. En 1492 es tomada Granada, y ese mismo año Colón descubre algunas de las islas Caribe -creyendo que fueran las últimas prolongaciones de las islas Atlánticas.[2]

La estructura del «mundo» intencional del hispano era la del hombre medieval europeo, más ciertos elementos del «mundo» árabe. Uno de estos elementos es esa tendencia a unificar indisolublemente los fines del Estado y de la Iglesia (por otra parte tan Constantiniano y de los Estados Pontificios). Es necesario observar que la doctrina islámica del Califato exigía esta unidad, este monismo religioso-político, pero ese mismo monismo era propuesto por las diversas escuelas regalistas -piénsese en un Marsilio de Padua o en todos los juristas que apoyaban la primacía absoluta del monarca: Enrique VIII en Inglaterra y el absolutismo dinamarqués, por ejemplo, son otros frutos de la misma postura, pero llevada al extremo.

En España existía, entonces, algo así como un «Mesianismo temporal» por el cual se unificaba el destino de la Nación y de

1. Cfr. Notas bibliográficas, V, p. 208.

2. R. CARBIA, *La supercheria en la Historia del Descubrimiento*, Buenos Aires 1929; *La Historia del Descubrimiento*, Buenos Aires 1936; etc.

la Iglesia, siendo la Nación hispánica el instrumento elegido por Dios para salvar el mundo. Esta conciencia de ser la Nación elegida -tentación permanente de Israel- está en la base de la política religiosa de Isabel, de Carlos y de Felipe.

3. *El sistema de Patronato*

La Iglesia en los países ibéricos se fue ligando a la Corona de Portugal y España por la debilidad de los Romanos Pontífices de esa época, y por la política absolutista de los reyes hispánicos. Portugal es el primero en obtener dichos beneficios -desde el siglo XIII-. La situación es la siguiente.[3]

Primero, la Santa Sede reconoce la *possessio* de Portugal sobre las tierras descubiertas y por descubrir. En segundo lugar dicho poder es exclusivo -sobre todo con respecto al África. El que procediera de un modo contrario sería objeto de excomunión. En cuarto lugar dicho poder es también económico, es decir, fundamento del colonialismo que nacía lentamente.[4] Además, el Papado daba a la corona portuguesa un *derecho* y un deber, es decir, el *jus patronatus*[5] y el deber de la «propagación de

---

3. Cfr. Notas bibliográficas, VI, p. 210.

4. "...Romanos Pontifices praedecessores nostros concessorum versus dictas partes, cum quibusvis Sarracenis, et infidelibus de quibusque rebus, et bonis, ac victualibus emptiones, et venditiones, prout congruent facere; necnon quoscumque contractus inire, transigere, pasciaci, mercari, et negotiari, et merces quascumque ad ipsorum Sarracenorum, et infidelium loca, dummodo ferramenta, lignamina, funes, naves, seu armaturarum genera non essent, deferre, et ea dictis Sarracenis, et infidelibus vendere, omnia quoque alia, et singula in praemissis, etcirca ea opportuna vel necessaria facere, gerere, vel excercere" (*Aeterni Regis*, 8. 1. 1455) *B. P. Port*., I, p. 49. Como se puede ver todos estos privilegios están otorgados en razón de la lucha contra los "infieles", es decir, en razón de la Cruzada que Portugal emprende contra el Islam.
Simó

5. "Reservatus Regibus Portugalliae omnes Ecclesia et *beneficia* ecclesiastica in terris a capitibus de Bojador et Nam usque ad Indos..." (*Dum fidei constantiam*, 7 de junio de 1514, dictada por León X, E. P. Port., I, pp. 98.99), "...jus patronatus et praeserltandi *personas* idoneas ad quaecumque ecclesiae et beneficia ecclesiastica... ut praefertur..." (Ibid, p. 99).

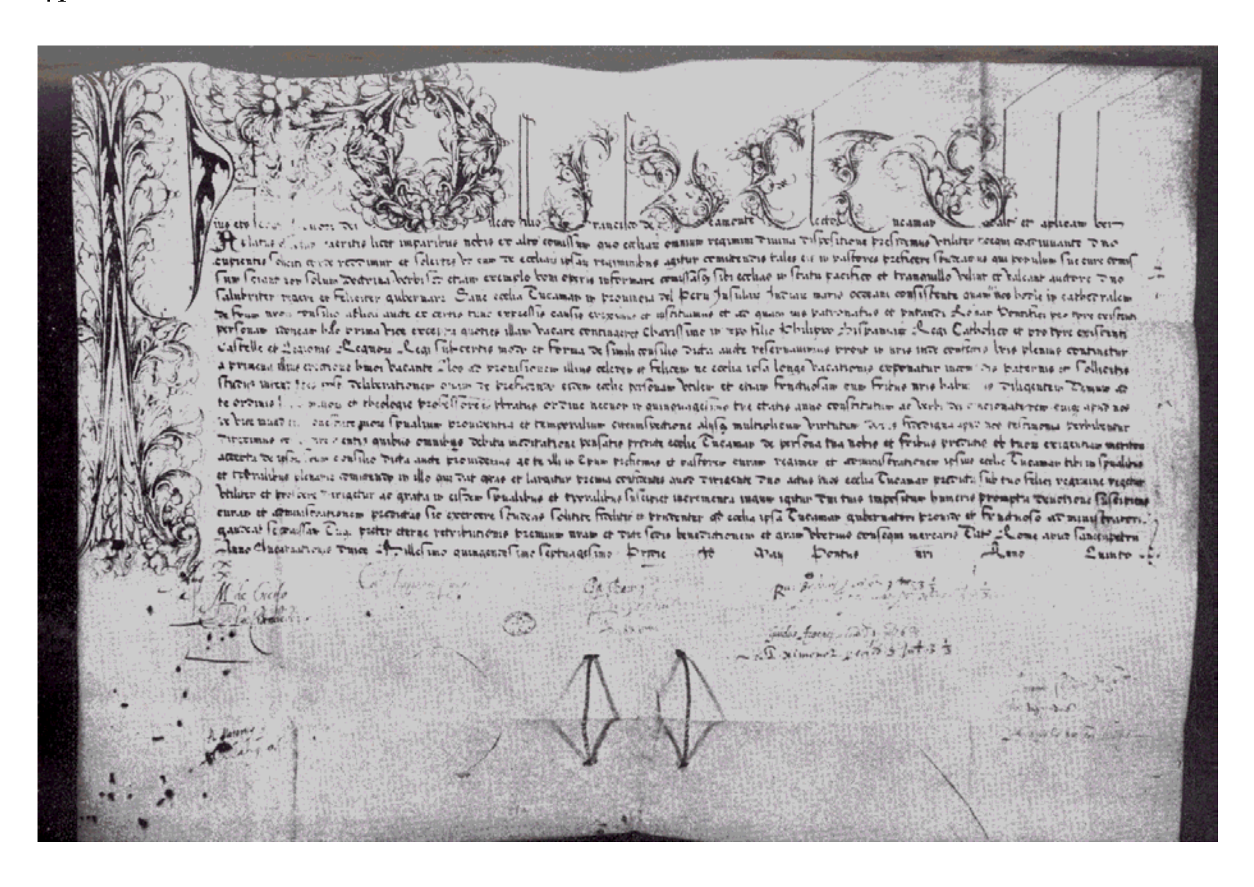
la Fe»[6] entre los pueblos descubiertos o arrebatados al poder Sarraceno. Es la primera vez en la historia que el Papado -o la Iglesia- otorga a una nación el doble poder de colonizar y misionar, es decir, mezcla lo temporal y lo sobrenatural, lo político y lo eclesial, lo económico y lo evangélico, produciendo de hecho algo así como una teocracia expansiva y militar -de tipo más bien islámico que cristiano, pero frecuente en la Edad Media. Este *equívoco* se sitúa como base de toda la empresa Portuguesa y Española de colono-evangelización o de misio-colonización. Por último, las Ordenes Militares podían constituir como «territorium nullius Diocesis» las tierras descubiertas, bajo la protección directa de la Santa Sede, lo que posibilitaba una mayor libertad.[7]

Habiendo España -Castilla y Aragón-, por su parte, hipertrofiado la tradición goda, había alcanzado poderes ilimitados sobre la Iglesia -un tanto justificados cuando se piensa el desorden que reinaba en Roma-. El sistema de *Patronato* hispánico tiene sus antecedentes en la Edad Media, pero sus causas próximas fueron la conquista y evangelización de las Islas Canarias (comenzada en 1418), donde se ve ya, por una parte, las donaciones por parte de los Romanos Pontífices en favor de Castilla; por otra, la defensa de los nativos isleños por la Corona; la preparación de misioneros para la empresa -p.e. en Ondorra se creaba un convento especial franciscano para enviar religiosos a Canarias. Sin embargo, aún mayor importancia tiene el Patronato Real sobre la Iglesia de Granada reconquistada definitivamente a los árabes en 1492. La Corona hispánica logró dos bulas: la *Provisionis Nostra*e (del 15 de mayo de 1486) y la *Dum ad illam* (del 4 de agosto). Los Reyes se reservaban el derecho a presentar los obispos, y permitían su intervención en los beneficios y diezmos de la Iglesia. Granada era el fin de la «Cruzada», pero al mismo tiempo el comienzo de la expansión hispánica. Por ello las bulas por las cuales el Papa otorga a los Reyes Católicos las nuevas tierras descubiertas (las bulas *Inter coetera* del

---

6. "...ac pluriorum animarum salutem, orthodoxae quoque fidei propagationem et divini cultus augmentum" (*Romanus Pontifex*, Ibid, p. 31).

7. "...ad Militiam et Ordines... loca acquisita et acquirenda hujusmodi, nullius Diocesis existere". (*Inter caetera*, Ibid, pp. 36-37).



p. 41: Bula de nombramiento de Francisco de Beamonte, primer obispo del TUCUMAN, expedida por Pío V, en 1570 (*Archivo General de Indias*. Sevilla, *Patronato* 3, 10, r.l.)

3 y 4 de mayo de 1493 y la *Eximiae devotionis* del 3 de mayo igualmente) lo hacen con el mismo principio: se otorgan las tierras y habitantes descubiertos para hacerles participar, como miembros de la Iglesia, de los beneficios del Evangelio.

La habilidad de Fernando de Aragón fue ganando uno tras otro nuevos beneficios: la presentación de los obispos, la fundación de las diócesis, la fijación de sus límites, el envío de religiosos, etc. Pero, y como punto final, la posesión de los diezmos de todas las Iglesias. Sin mucha conciencia de lo que se trataba -y por otra parte sin poder negarse a hacerlo- los tres primeros obispos americanos aceptaron todos esos privilegios reales en Burgos, en 1512.[8]

Los organismos ejecutivos del *Patronato* fueron naciendo poco a poco hasta crearse el *Supremo Consejo de Indias* -desde 1524- que poseía plena autoridad en todos los asuntos de la colonia: religiosos, económicos, administrativos, políticos y guerreros. De este modo la Iglesia americana no podía de ningún modo comunicarse directamente con Roma o con otra Iglesia europea. El *Consejo* podía enviar misioneros religiosos sin el aviso de sus superiores, podía presentar (de hecho era nombrarlos) los obispos, organizar las diócesis y dividirlas. En las provincias americanas los representantes del *Patronato* eran los Virreyes, Gobernadores y Audiencias. El episcopado será, en un primer momento, organizado por estas instituciones americanas que postularán la necesidad de su existencia, pero en un segundo momento se producirá el choque, cuando el episcopado comience a tomar conciencia de la necesidad de su libertad para la evangelización -santo Toribio de Mogrovejo, arzobispo de Lima, será en este sentido una persona clave para comprender dicha reacción.

La conquista tenía un sentido esencialmente misional, *en la intención* de los monarcas y en las leyes y decretos emanados de la Corona o el Consejo de Indias, pero, *de hecho*, ese sentido misional fue muchas veces negado por actuaciones concretas que se oponían en la realidad a lo que se proponía en las leyes. Amé-

8. Cfr. Nota bibliográfica, VII, p. 212.

rica Latina quedará marcada por este «legalismo perfecto» *en teoría*, y la injusticia y la inadecuación a la ley en *los hechos*.

I. «CHOQUE» ENTRE DOS CIVILIZACIONES Y SITUACIÓN DE LA IGLESIA

La civilización hispánica llega a América en la plenitud de su fuerza cultural y guerrera, aun religiosa (especialmente desde la Reforma de Cisneros) y se enfrenta con otras civilizaciones que, desde todo punto de vista, son muy inferiores. España, con la ayuda generosa de su pueblo, de sus guerreros sin trabajo, de sus nobles anhelantes de nuevos títulos, de muchos pobres deseosos de enriquecerse y de religiosos y sacerdotes entre los que se cuentan muchos santos, doctos y otros no tanto -como es normal en la historia-, emprende la doble conquista político-económica y espiritual.

1. *«Útiles» de civilización contra «útiles» de civilización*

En esta lucha desigual España triunfa rápidamente. Los Imperios Azteca o Inca se inclinan en un sagrado pavor ante el poderío del arcabuz, de los cañones, del caballo, del perro sanguinario, del guerrero español que tiene armas de hierro y Coraza invencible. Un puñado de hombres conquista un continente con millones de habitantes: es la supremacía de la civilización mediterránea, milenaria, sobre el hombre pre-hispánico americano. Toda la civilización pre-hispánica es derrotada por los españoles y aprovechada en la medida de lo posible. Europa se beneficia de muchos productos agropecuarios de la civilización americana, y de sus minas de oro y plata descubiertas, en parte, por las antiguas civilizaciones americanas.

Veamos, a modo de ejemplo, lo que el choque entre civilizaciones produjo, desde un punto de vista demográfico.

En las Cédulas Reales el Consejo y la Corona piden siempre informes sobre el acrecentamiento o disminución de los indios; en las *Leyes de Indias* se crea todo un sistema para su defensa. Los obispos se horrorizan de la desaparición de la raza india.

Ellos lo atribuyen a la mala administración, a los malos tratos, a las injusticias, etc. Las causas debieron ser igualmente las enfermedades europeas, las pestes, las «pestilencias», como se decía.

Veamos un cuadro -con ciertas garantías de estimación científica:

POBLACIÓN POR REGIONES EN DIVERSAS ÉPOCAS EN MÉXICO

Regiones altas	1532	1568	1580	1595	1608
I — Macizo Central	7.999.307	1.707.758	1.233.032	770.649	
II — Vera Cruz Central	171.984	32.340	21.560	20.200	
IV — Oaxaca Misteca	1.560.931	222.165	150.620	146.740	
VIII — Michoacán	1.038.668	188.398	161.299	96.913	
IX — Guadalajara-Zacatecas	462.446	80.515	64.618	90.670	
Subtotal	11.226.336	2.331.176	1.631.129	1.125.172	852.244
Regiones bajas					
II — Panuco-Vallés	1.532.860	74.087	42.370	45.690	
III — Alvarado Coatza-coalcos	710.230	37.682	32.207	17.876	
V — Oaxacas-Zapotecas	681.372	68.076	56.076	37.119	
VI — Costas de Oaxaca	862.687	63.545	43.885	33.729	
VII — Costas de México Michoacán-Tlaxcala	243.163	113.531	64.264	71.158	
X — Costa de Guadala-jara	614.760	61.476	21.336	41.484	
Subtotal	5.645.072	418.397	260.138	247.056	217.011
TOTAL	16.871.408	2.649.573	1.891.267	1.372.228	1.069.255

(Cfr. S. Cook W. Borah, *The Indian population of Central Mexico*, 1531-1610, Univ. of. Calif. Press, Berkeley, 1960, p. 48.)

Estas cifras que podrían admirar nos parecen reales, a partir de los documentos que hemos podido consultar, y de las repetidas quejas de la constante disminución de la población india.

2. *«Weltanschauung» india contra «Weltanschauung» hispánica*

En este nivel, la desorganización del «mundo» indio es total, y sin embargo, como siempre, los elementos intencionales permanecen más largamente en vida que los útiles de civilización. La «concepción de la vida» hispánica destruye los fundamentos últimos de la «cosmovisión india». Las élites indias -tanto aztecas como incas, al igual que las de todos los pueblos conquistados por los españoles- son, o convertidas a la «visión hispánica del mundo», o relegadas a un puesto secundario de la sociedad es decir, dejan de ser élites para transformarse en elementos marginales.

La conciencia india no posee ya las instituciones normales para desarrollar su «Weltanschauung», lo que nos indica que se ha producido la muerte como pueblo, nación, cultura. El español se escandaliza, por ejemplo, de los sacrificios humanos (uno de los *usos* pre-hispánicos) sin comprender la significación teológica de un tal acto: era el rito esencial de la «renovación cósmica», puesto que los dioses necesitan de sangre para vivir y dar la vida al universo. El español, no pudiendo comprender las causas últimas de la cultura y civilización indias, en vez de mostrar y demostrar su sin-sentido arremetió globalmente contra la civilización americana pre-hispánica. Por otra parte, es necesario decirlo, no encontró un interlocutor adulto como Ricci pudo encontrarlo en China. Las civilizaciones estaban *haciéndose* y no contaban con filósofos y teólogos que hubieran podido realizar el puente entre ambos «núcleos ético-míticos» (del indio al hispánico). Además, la multiplicidad lingüística, cultural, impedía al conquistador asumir la riqueza de todos los pueblos conquistados.

En conclusión: la «Weltanschauung» hispánica se coloca a la cabeza de la nueva civilización americana, en los puestos cla-

ves, como la élite política, cultural, y sin que ningún otro grupo organizado pueda hacerle frente. La civilización india -en tanto que sistema viviente y orgánico con posibilidad de evolución- desaparece, pasando la raza india a ser una clase social que el español tratará de no dejar ya penetrar en la élite dirigente. Ese es el hecho trágico pero real -por otra parte quizá inevitable-: la «Weltanschauung» pre-hispánica ha sido pulverizada.

3. *La tarea del misionero*

Por la organización del Imperio hispánico, la Iglesia significaba aproximadamente el organismo responsable y consciente de la «Weltanschauung» hispánica ya que eran eclesiásticos los que poseían las universidades, los colegios, las imprentas, etc. La mayoría de la élite intelectual hispánica estaba constituida por sacerdotes. Por otra parte ningún miembro de la élite intelectual que no fuera misionero, partía a América a cumplir una función cultural. Este hecho determinó que los nobles y guerreros -o los simples colonos- fueran a América a defender los intereses de la Corona o el Patronato, y que la Iglesia se comprometiera de hecho en la tarea de evangelización y culturación de los pueblos descubiertos.

Es decir, el «foco intencional» propiamente cristiano -los Dogmas de la Fe, la tradición viviente, que por esencia trasciende toda cultura humana o civilización- se encuentra comprometido con el «núcleo ético-mítico» de una cultura dada, la hispánica. Pueblo hispánico y cristianismo se identifican casi. Esta identidad es absoluta -casi siempre- en el caso del conquistador: para él, ser español y cristiano es idéntico (así como para el árabe ser miembro de la *umma* y ser mahometano es idéntico). Para el indio igualmente: ser español o pertenecer a su civilización y ser cristiano es idéntico (ya que adoptar o respetar la autoridad del Inca, por ejemplo, es respetar y adorar sus dioses). Sólo el cuerpo de misioneros -y no todos- fue descubriendo la necesidad de distinguir claramente entre

«hispanismo» y «cristianismo» (entre «foco intencional» cristiano y «núcleo ético-mítico» de la civilización hispánica).

La tarea propiamente misionera habría debido ser: la conversión individual de cada miembro de la civilización india a la Iglesia; y la conversión masiva de dicha civilización por un diálogo centenario entre los apologistas cristianos nacidos en la civilización india que habrían criticado el «núcleo ético-mítico» de dichas civilizaciones desde la perspectiva del «foco intenciona1» cristiano. ¡Pero todo esto no fue posible! Habiendo desaparecido los organismos normales de la civilización india, el misionero se encontraba con elementos desintegrados y dispersos, y aunque el primer impacto, el bautismo, pareciera relativamente fácil -por no haberse catequizado el «núcleo ético-mítico»- sobrenada, permanece difuso e incontrolable, un *paganismo ambiental* difícil de discernir y evangelizar.

La expansión hispánica se realizaba a la manera del Imperio Romano, a la manera de los Reinos de las Cruzadas Medievales, a la manera de los Califatos árabes: se ocupa militarmente una región, se pacifica, se organiza el gobierno y se convierte la población a la religión de los invasores (en el caso romano se toman sus dioses y se los introduce en el Panteón). ¡Era lo normal para un Imperio terrestre! Pero si dicho Imperio se denominaba cristiano, los misioneros, los profetas, no podían menos que levantarse y clamar al cielo:

> «Debo haceros conocer las faltas que cometéis contra los indios; para esto he subido a este púlpito, yo, la voz de Cristo que clama en el desierto de esta isla... Estáis en estado de pecado mortal a causa de las crueldades que cometéis contra una raza inocente» (Montesinos, en diciembre de 1511 en la Isla Española.)

Aquella voz del sacerdote español no dejó jamás de resonar en la Historia de la Iglesia latinoamericana. Saber escucharla, saber discernirla, saber mostrarla es la tarea del historiador de la Iglesia.

Se ha hablado, y con razón, de un «sentido *misional* de la conquista». Sin embargo, dicha fórmula podría encubrir un equívoco -que evidentemente algunos autores han sabido discernir, pero no quizás todos.

Hablar de un «sentido misional» significa ante todo definir su importancia: ¿Ese «sentido» ha sido el principal, el esencial, o un fin secundario, marginal? ¿Ha sido el fin único o por el contrario el aparente?

Por nuestra parte preferimos hablar del «sentido *integral*» de la conquista, según el *modo* de una nación cristiana en un período tardíamente medieval. Es decir, la conquista ha sido la expansión de la «Cristiandad» de tipo hispánico, incluyendo todo lo ambiguo que tal fórmula contiene. Si se comprende entonces la estructura propia de una «Cristiandad nacional» hispánica, se comprenderá al mismo tiempo los diversos elementos que la constituyen, y las falsas contradicciones desaparecen de inmediato.

España no pudo ser al mismo tiempo una «Cristiandad nacional» de tipo medieval -donde existe la confusión entre lo espiritual y temporal, un cierto césaropapismo «*sui generis*», contrapartida de los califatos islámicos teocráticos- y al mismo tiempo, una potencia inspirada en el naciente capitalismo -crítica absurda de aquellos que dicen que España pretendió «explotar» para su beneficio económico. Y esto es bien comprensible: O se es un Estado organizado para la defensa de las compañías privadas -como Venecia, Holanda y después Inglaterra-, o se es un Estado organizado según el tipo imperial -tales como el Imperio bizantino del Oriente o el Sacro Imperio germánico. En la Empresa de las Cruzadas, los fines espirituales y políticos que los Francos o Anglosajones se proponían eran absolutamente diversos a los objetivos económicos de los Venecianos o Genoveses. Pero debemos aclarar: los fines de los Francos no eran exclusivamente espirituales, sino también políticos -ya que la organización de los Reinos Cristianos del Oriente nos lo muestran.

Igualmente España, en su *expansión como Reino Cristiano*, debía incluir, ambiguamente mezclados, dos fines indisolubles: *la dominación* de las tierras y sus habitantes bajo el poder tem-

poral de la Corona, y *la evangelización* de los pueblos por la incorporación a la Iglesia, fuerza espiritual del Reino. Los fines políticos deben ser distinguidos de los meramente económicos o de explotación capitalistas -tales como la Compañía Alemana de Venezuela o el modo propio de organización del *Commonwealth*. Isabel y Fernando, Carlos y Felipe tuvieron fines políticos tanto en Europa como en América, y, para ello, necesitaron invertir cuantiosas sumas, pero sus fines no eran meramente económicos. Criticarlos en tanto capitalistas es un anacronismo infundado.

Los fines propiamente religiosos o *misionales* pueden concebirse: como una parte integrante y necesaria en una empresa de expansión -y por lo tanto esencialmente mezclados con los fines políticos de un Reino Medieval Cristiano-, o libres de toda mezcla o ambigüedad y como fin propio, no ya de expansión de un Reino Cristiano, sino de la sola Iglesia Católica.

La historia de las misiones en América Hispánica es esa permanente crisis entre un *Estado que incluye a los fines de la Iglesia entre sus «medios» de expansión* -posición aceptada plenamente por muchos miembros de la Iglesia, ciertamente no por los más preclaros-, y los de una Iglesia que toma paulatinamente conciencia de la necesidad de la libertad, de la pobreza pero también de la caridad, de la *separación de los fines políticos de la expansión y de los objetivos misionales de la Iglesia*. Las Casas será el primero en dar la voz de alerta proponiendo la evangelización pacífica: los misioneros deben ir a los indios antes que las armas (que apoyan los fines políticos). Serán los jesuitas, con su subordinación directa al Papa y su relativa independencia ante la Corona, los que mostrarán sin equívocos un sentido «exclusivamente» misional.

¿Cómo se ha enjuiciado este período colonial como obra civilizadora y en relación a la Iglesia?

a) Unos -los que apoyan la *Leyenda Negra*-, denigran, critican la obra de España y Portugal, llamándoles, por una parte, intolerantes -por el método de la *Tabula rasa*-, explotadores -por la extracción del oro y la plata-, esclavistas -por la actitud ante el indio-, y al fin superficiales -por cuanto el nue-

vo cristianismo implantado en América sería meramente superficial y cuasi pagano.

b) Otros los que defienden la *leyenda ortodoxa*, en nuestros días, llegan a proponer de tal modo los documentos y los testimonios de la época, que presentan una España a tal grado misional, que la identifican casi a la Iglesia Católica, además de calificar su obra de perfecta. Se apoyan para ello más en la letra de las leyes y los documentos que en la realidad.

c) La verdad es que los Austrias tenían una política de expansión guerrera, económica, política mercantilista (antiindustrial) y de evangelización, que pretendía unificar Europa y el mundo bajo el signo de la Cruz en la Iglesia Católica. Pero tan generoso fin necesitaba *medios*, y esos medios fueron comprados con el oro y la plata que los indios -organizados en la *mita*- extraían de las minas americanas. La explotación de dichos metales preciosos -lo mismo que la producción agropecuaria de la colonia- instauró todo un sistema económico-social, con privilegios artificiales y monopolistas, que se oponían de hecho a la evangelización.

La Iglesia misionera se opuso desde el comienzo a este estado de cosas, pero aunque todo lo positivo que se hizo en beneficio del indio surgió del misionero o por su sugerencia, de hecho la injusticia fue difícil de extirpar.

La Iglesia debió situarse en independencia con respecto a tres polos: *La Corona* -ligada por el sistema de Patronato-, *la sociedad hispánico-criolla* a la cual se unificaba naturalmente por una solidaridad étnico-cultural, *las comunidades indias* a las cuales se dirigió con el fin de evangelizarlas y protegerlas -los obispos eran los *Protectores* natos del indio-, y sin embargo, habiendo cumplido heroicos sacrificios (sobre todo en los primeros tiempos de cada tierra de misión) decayó un tanto, después, dicho espíritu estrictamente misionero.

En el nivel de la civilización, el gran error español fue organizar un sistema mercantilista que compraba en América, con productos o materias primas o manufacturadas, el oro y la plata a bajos costos. Con esto, España no se industrializó, e impidió al mismo tiempo la industria y la explotación agrícola latinoamericana. Inglaterra, en cambio, basó el pacto colonial

en la industrialización de la metrópolis, aplastando desde el siglo XVIII a España: el capitalismo industrial moderno desalojaba al mercantilismo agrario y medieval. ¡Latinoamérica y su Iglesia están ligadas, igualmente, a este proceso de civilización! Alejandro von Humboldt hablaba así de la civilización latinoamericana a fines del siglo XVIII:

«He tenido la ventaja, que pocos españoles pueden disputarme, de visitar sucesivamente Caracas, La Habana, Santa Fe de Bogotá, Quito, Lima y México... Me ha parecido que hay una tendencia vigorosa por los estudios profundos de ciencias en México y Santa Fe de Bogotá; más gusto por las letras y cuanto halaga una imaginación ardiente y movediza en Quito y Lima; mayores luces sobre las relaciones políticas de las naciones y más extensa comprensión sobre el estado de las colonias y la metrópoli en la Habana y Caracas. Las múltiples comunicaciones con el comercio europeo, y ese mar de las Antillas que hemos caracterizado antes como un Mediterráneo, han influido poderosamente sobre los progresos sociales en la isla de Cuba y en las bellas provincias de Venezuela».[9]

Esto nos muestra que existió en Latinoamérica una auténtica civilización, fruto de la obra hispánica.

II. GRANDES ETAPAS DE LA HISTORIA DE LA IGLESIA EN AMÉRICA LATINA DURANTE EL PERÍODO COLONIAL

El criterio de división que adoptamos es simple y al mismo tiempo permite la comprensión del avance y la problemática de la misión y organización de la Iglesia. Pueden discernirse cinco etapas que guardan paralelismo con la conquista y con la historia de España en general.[10]

---

9. A. HUMBOLDT, *Voyage aux régions équinoxiales du nouveau continent*, I, París 1804, p. 594. El mismo Humboldt dijo a Simón Bolívar -el futuro gran libertador y visionario americano-: "Yo creo que su país (Venezuela) está ya maduro; mas no veo al hombre que pueda realizarla" (la independencia) (MANCINI, 144-145) (LETURIA, *Relaciones entre la Santa Sede*... II, 48).

10. Cfr. Notas bibliográficas, VIII, p. 212.

1. *Primera etapa. Los primeros pasos (1493-1519)*

Ningún sacerdote figuraba entre los compañeros de Colón en su viaje de 1492. Fue fray Bernal Boyl, religioso de confianza de los Reyes Católicos, el primer sacerdote que llegó a América y por la Bula *Piis fidelium* (25.6.1493) se le concedieron los mayores poderes. Muy pronto su autoridad -como ocurrirá siempre en el futuro- se enfrentará a la de Colón (que representaba 1a Corona), y regresará a España en 1494. Fray Boyl dejó dos hermanos legos que regresaron igualmente en 1499. La evangelización de la isla de Santo Domingo comienza en 1500 con el envío de la misión franciscana, que en 1502 se verá aumentada con 17 nuevos religiosos. En 1505 los franciscanos crean la misión de las Indias Occidentales.

El 15 de noviembre de 1504 Julio II erigió las diócesis de *Bayunense*, *Maguence* y *Ayguance* (Hernández, II, 8-13; I,26). Fernando el Católico protestó por la medida porque decía se oponía al Patronato. De hecho, las diócesis nunca fueron efectivas y Julio II accedió a la pretensión del rey de España. Será en 1511 cuando se crearán las tres primeras sedes episcopales latinoamericanas: *Santo Domingo* (arzobispado en 1546), *Concepciónde la Vega* (suprimida en 1528) y *Puerto Rico*. Fueron erigidas además, en el continente *Santa María de la Antigua del Darién* (Panamá) en 1513, después *Cuba* (1517) y *Tierra Florida* (1520). En 1514 un sacerdote, Bartolomé de las Casas, leyendo el *Eccles*. 34, toma conciencia de la injusticia que pesa sobre los indios. Viaja en 1515 a España para comenzar a defender su causa; fracasa en 1518-19 para promover una emigración masiva de agricultores; en 1520, con sus 70 agricultores, y por último en 1537-50 en *Verapaz*. Aunque en sí no puede decirse que haya rendido frutos, abrió el camino a toda la evangelización, al método pacífico y a las *reducciones*.

Estamos en el primer momento de las misiones, en las pequeñas islas del Caribe y en algún punto de Tierra Firme. Las armas pacifican primero; después llegan el misionero y el encomendero. El encomendero realiza una explotación agraria

del indio. El misionero encuentra una enorme dificultad para evangelizar, como es comprensible.

2. *Segunda etapa. Las misiones de Nueva España y Perú (1519-1552)*

La evangelización metódica de México no comenzó hasta 1524, con la llegada de los doce primeros misioneros franciscanos, y sin embargo, desde la primera hora, por la presencia del Mercedario fray Bartolomé de Olmedo y el sacerdote secular Juan Díaz, el cristianismo fue presentado ya a los indios. El 13 ó 14 de mayo de 1524 desembarcaron en Ulúa los «doce apóstoles de Nueva España»; eran efectivamente 12 franciscanos de un valor excepcional, de una gran formación, comenzaron una evangelización metódica. Como vemos, se dirigirán a los indios ya conquistados por Hernán Cortés, pacificados por las armas.[11] El 2 de julio de 1526 llegaron también doce dominicos. El 22 de mayo de 1533 los agustinos se hicieron presentes con siete padres. Los comienzos fueron humildes, pero cada año llegaban nuevos misioneros, y pronto los criollos dieron vocaciones. En 1559 los franciscanos tenían en México (Nueva España) 80 casas y 380 religiosos; los dominicos 40 casas y 210 religiosos; los agustinos 40 casas y 212 religiosos.[12]

Los religiosos marchaban a pie, desde las costas bajas hasta los 2200 metros de altitud de México, o 2500 de Toluca; cruzando innumerables ríos, *Motolinía* cuenta haber atravesado 25 en sólo 10 kms; las selvas tropicales, los desiertos más resecos, las cumbres eternamente nevadas; superando las fiebres desconocidas, los insectos a millones; la inseguridad de las rutas; en fin, la diversidad inmensa de los pueblos, las razas, las lenguas, las religiones a evangelizar. El Imperio Azteca no había logrado todavía realmente su obra unificadora (los mismos misioneros extenderán el área del *nahuatl*, lengua de Méxi-

---

11. CUEVAS, Hist. de Mex., I, pp. 158-178; A. López, *Los doce primeros apóstoles de México*, en *Semana de Misiología* (Bib. Hispana Missio.) Barcelona 1930, II, 201-226.

12. R. RICARD, *La conquête spirituelle*, p. 35.

co, para no predicar en castellano-español). Los misioneros pasaron rápidamente de la mímica o el gesto a la utilización de intérpretes, pero viendo la imprecisión de las traducciones comenzaron a estudiar la lengua, así aparecieron diccionarios, gramáticas, catecismos, confesionarios, sermonarios, etc., en lengua *nahuatl*, *tarasca*, etc. En 1519 se erigió la diócesis Carolense, que desde 1526 será la de *Tlaxcala*, y después siguieron: *México* en 1530 (arzobispado en 1546), *Comayagua* (1531), *Nicaragua* (1531), *Coro* (Venezuela) (1531), Santa Marta y Cartagena (1534), en el mismo año *Guatemala*, *Antequera* (1535), *Michoacán* (1536), *Chiapa* (1539), Guadalajara (1548), *Vera Paz* (1561), *Yucatán* (1561) y por último *Durango* en 1620. De este modo la jerarquía se fue haciendo cargo paulatinamente de la responsabilidad de la Iglesia, asegurando así la continuidad del esfuerzo misionero. Se contó con obispos insignes como Zumárraga en México, Quiroga en Michoacán, Fuenleal en Santo Domingo, Maraver en Guadalajara, etc.

Pizarro llega al Perú, conforme a la *Capitulación de Toledo* (del 26 de julio de 1529) con un grupo de dominicos, entre los que se encuentra fray Vicente de Valverde, Licenciado en Teología en la Universidad de Salamanca. En 1531 llegan a las costas del Imperio Inca por el Pacífico, y el 15 de noviembre de 1533 se enarbola una cruz en la plaza del Cuzco. El 8 de enero de 1537 Pablo III crea la diócesis de *Cuzco*, y el mismo Valverde es el primer prelado, que llega a su sede el 5 de septiembre de 1538 con 20 dominicos más. En 1541 se crea la diócesis de *Lima*, en 1546 Quito. *Asunción*, hacia el sur (1547), *Charcas* (1552), Santiago de Chile (1561), *Bogotá* en 1562 (arzobispado en 1564); *Concepción* de Chile (1564), *Córdoba* del Tucumán (1570), *Arequipa* y *Trujillo* (1577), y después de *La Paz*, *Santa Cruz* y *Guamanga* se crea por último *Buenos Aires* (1620), etc. Todas estas diócesis dependen de Lima que fue erigida arquidiócesis en 1546. Sin embargo *Popayán* (1546), junto con Santa María y Cartagena, dependen de Santa Fe desde 1564.

Los dominicos fueron los primeros en comenzar la labor misionera. En 1539 Pablo III creó la provincia peruana de la

Orden de los Predicadores. En 1544 eran más de 50 religiosos. Los franciscanos, pocos años después de los dominicos, organizan igualmente sus misiones. Conocieron una difusión asombrosa, desde Quito al Río de la Plata. Los mercedarios contaban en el siglo XVI en la provincia de Cuzco 16 monasterios urbanos y 19 parroquias indias. Los agustinos trabajaron igualmente desde el comienzo.

El método misional fue semejante al empleado en México, y San Francisco Solano significa un ejemplo típico de la manera de evangelizar. Se peregrinaba de pueblo en pueblo, se bautizaba a los indios, se les predicaba en su lengua o por intérpretes, y se realizaba así una cristianización masiva y superficial. Se extirpaba la idolatría y los antiguos cultos en la que tenían de más público y evidente. Fray Luis Bertrán es otro ejemplo paradigmático de esta época, trabajó en la actual Colombia.

El método, en general, fue de la *tabula rasa* -aunque se predicaba en las lenguas indígenas. El hecho es bien explicable: el gran Imperio Inca no ofrecía en verdad una estructura la suficientemente adulta y orgánica para poder construir sobre él. Pizarro tomando la cabeza del Imperio desorganizó su unidad política, pero igualmente la espiritual. Los misioneros tuvieron que enfrentarse con diversos pueblos que se fueron cerrando poco a poco, desvinculados unos de otros y sin la antigua unidad incaica.

El 6 de enero de 1536 -día de la epifanía o de la vocación de los gentiles al Evangelio- se creó en los suburbios de México el colegio de Tlatelolco, para los niños de indios nobles. Zumárraga aplaudió su creación y alentó sus primeros pasos. Experiencia que de haber triunfado habría quizá cambiado el rumbo de la evangelización, pero la incomprensión del medio hispánico hizo fracasar la posibilidad de que el clero indio misionara entre los «suyos».

Estamos en el segundo momento de las misiones, en el que algunas veces las armas, pero en su mayoría los misioneros, pacifican a los indios por la predicación, por el convencimiento, por el trato directo. Pero poco a poco llega la influencia de la civilización hispánica, y los indios bautizados forman parte

de las *encomiendas*. Algunos se someten al sistema, pero otros se retiran a los montes, a las cordilleras, a las selvas, a los desiertos, al *sertâo* -en Brasil-, volviendo así en parte al paganismo. Los misioneros, sin embargo, les seguirán, y en esta nueva etapa nacerán las misiones propiamente dichas, ejemplo para los siglos futuros.

3. *Tercera etapa. La organización y el afianzamiento de la Iglesia (1552-1620)*

Las fechas límites del período solamente indican el primer *Concilio Provincial de Lima* y la creación del obispado de Buenos Aires al Sur y de Durango al Norte (1620). En este tiempo la Iglesia latinoamericana procede a una verdadera organización. No hay Concilios dogmáticos -como Trento-, sino esencialmente pastorales, misioneros. Desde el Concilio convocado por Jerónimo de Loaisa en 1552 hasta el Sínodo Diocesano de Comayagüen en 1631, encontramos en toda la Iglesia latinoamericana un anhelo de poder organizar definitivamente la nueva Iglesia -«la nueva cristiandad de las Indias» la llama Toribio de Mogrovejo- y para ello los obispos se reúnen en todos los puntos del continente para promulgar, luego de largas discusiones -y de una directa experiencia-, las leyes eclesiásticas que regirán hasta el siglo XIX. Deberemos esperar hasta el Concilio latinoamericano de 1899 para que las disposiciones adoptadas en el siglo XVI se vean adaptadas a la nueva situación planteada.

Sólo 14 días después de su llegada, los doce primeros franciscanos se reunieron en capítulo (1524) para realizar en México una labor en común.[13] En el mismo año 1524-1525 se reunió la *Primera Junta Apostólica*, bajo la presidencia de fray Martín de Valencia, franciscano, y asistieron 19 religiosos, cinco sacerdotes seculares y algunos letrados.[14] Allí se habla ya claramente sobre los problemas del bautismo, la confirmación, la penitencia, la comunión -«aunque al principio se les negó por neófitos y ru-

13. F. OCARANZA, *Capítulos de la Historia Franciscana*, México 1933, I, p.23.

14. HERNÁEZ, I, 54-56; LORENZANA, I, 1-10; CUEVAS, I, pp. 171 ss; WADDING, *Annales Minorum*, XVI, p. 212; TORQUEMADA, *Monarchia Indiana*, XVI, c. 16.

dos, después se les concedió a discreción de los confesores»[15]-, matrimonio y extremaunción que se dispensaban a los indios.

La *Primera Junta* con presencia de un obispo se realizó en 1532,[16] otra en 1536.[17]

De regreso de España, Juan de Zumárraga consagra a los obispos de Guatemala, Michoacán y Oaxaca. Con dos de ellos, don Juan López de Zárate (Oaxaca) y don Francisco de Marroquín (Guatemala), se reúne el 30 de noviembre de 1537, para pedir al rey de España las licencias para participar en el Concilio de Trento.[18]

En la misma ciudad de México se reunieron el 27 de abril de 1559, el obispo de México, Zumárraga, Juan de Zárate (Antequera), Vasco de Quiroga (Michoacán) y los provinciales o representantes de las diversas órdenes. Ellos llegaron a las conclusiones que se han dado a conocer bajo el nombre de *Capítulos de la Junta Eclesiástica* de 1539.[19] Se realizó además la Junta de 1544, con motivo de las *Leyes Nuevas*.

---

15. LORENZANA, o. c., p. 4. Es interesante ver cómo la edición de Lorenzana del 1769, insiste en la enseñanza del castellano (español), lengua que de ningún modo impusieron los misioneros a los indios (cfr. p. 7-8). Roma tomó ciertas medidas para impedir un bautismo dado sin todas las condiciones normales cumplidas; aparece así la bula *Altitudo Divini Consilii* (HERNÁEZ, I, 65-67) de Pablo III, como respuesta de la interesante carta enviada por el obispo de Tlaxcala, don Julián Garcés (HERN..(EZ, I, 56-62).

16. Presidía Zumárraga.

17. SPEKCER, *Die Missionsmethode*, p. 3, (Cf. CHAUVET, *Zumárraga*, México 1948, pl. 153 ss.; p. 331 ss.).

18. J. ICAZBALCETA, Zumárraga, pp. 116 ss; apéndice núm. 21 (pp. 87 ss.); LORENZANA, *apéndices*.

19. J. ICAZBALCETA, Zumárraga, apéndice núm. 26, pp. 117 ss. "Que en baptizar de los adultos se guarden y renueven los decretos antiguos, como se guardaban y guardaron y mandaron guardar y renovar en la conversión de Alemania e Inglaterra cuando se convertieron en tiempo del Papa Grigorio y del Emperador Carlo Magno y Pepino, *pués tenemos al mesmo caso entre las manos*, é hay la mesma razón que cuando se establecieron los dichos decretos había, y los que los ordenaron tubieron cuando la Iglesia católica se asentó en sus ritos y cirimonia, que fueron entre otros los Papas Siritio, León, Dámaso, Gelasio, Ambrosio, Abgustino, Hierónimo... como agora se nos ofrece, de muchos adultos de gentiles sanos que viven en seguridad de paz, que creían é se convertían y concurrían al baptismo, como agora concurren; y se haga Manual conforme a ello... y que se hagan en los dos tiempos del año los baptismos regulares generales de Pascua y

El último acto público del primer obispo de México fue la *Junta* de 1546, en la que se reunieron Zumárraga, Marroquín (Guatemala), Alburquerque (Oaxaca), Quiroga (Michoacán) y Las Casas (Chiapa). Los cinco puntos, conclusiones de esta Junta, tienen la señal clara del temple de Las Casas.[20]

El Primer Concilio Provincial de México fue convocado por don Alonso de Montúfar, o. p. arzobispo de México, y se realizó el 29 de junio de 1555.[21]

Asistieron los obispos de Tlaxcala, Michoacán, Chiapa y Oaxaca en el transcurso del Concilio don Juan de Zárate murió, hombre de gran capacidad, y que había asistido a las Juntas, como hemos visto. A la lectura de las *Constituciones* el lector moderno no puede sino admirarse de la problemática concreta y mexicana que los obispos tratan.[22] ¡Son 93 capítulos llenos de enseñanzas!

El mismo arzobispo reunió el 8 de noviembre de 1565 el segundo Provincial, menos importante que el primero.[23]

Pentecostés, en los cuales sean baptizados los adultos de gentiles sanos, y que viven en seguridad de paz... *salvo si al obispo o ministro constare venir pefectamente instruídos*" (p. 119). "Somos informados que en lo del Santísimo Sacramento de la Comunión, entre los ministros de la Iglesia ha habido é hay duda si se deba dar ó no á los naturales cristianos que se confiesan, nos pareció debíamos declarar que siendo los naturales cristianos y verdaderamente penitentes, y tales que al cura o confesor que en esto ha de ser juez, no le constase de cosa por que se lo pudiese o debiese negar, salvo ser indios y nuevamente convertidos, y hallarse que estos tales tienen capacidad..." (Ibid, p; 131).

20. J. ICAZBALCETA, pp. 192; SPECKER, *Die Missionsmethode*, p. 35.

21. LORENZANA, *Constituciones... Concilio primero*, pp. 35-184.

22. Es una verdadera reforma de las costumbres de la sociedad colonial que poseía algo más de 20 años de existencia. Cabe destacar el cap. 69 donde se insiste en que cuando se hable a los indios debe hacérselo en una correcta lengua. Para ello es necesario que los escritos en lengua indígena sean corregidos por hábiles y letrados traductores (ibid. pp. 143-4); cap. 73, se habla ya de *Pueblos* y de la necesidad de que "vivan políticamente": "Los indios... para ser verdaderamente cristianos, y políticos, como hombres racionales, que son, es necesario estar congregados, y *reducidos* a Pueblos..." (pp. 147-48).

23. LORENZANA, pp. 185-208, son 28 capítulos. Cabe destacar que la Iglesia, aunque adoptaba a veces algunos ritos primitivos les cambiaba substancialmente el sentido: "Mandamos no se consienta a los indios hacer Procesiones... sin que a ellas se hallare presente su Vicario o Ministro"

De todos los Concilios en tierra mexicana, el más importante fue el convocado por el tercer arzobispo, don Pedro Moya de Contreras, entre el 20 de enero al 16 de octubre de 1585. ¡El Trento mexicano! Todos los obispos de la provincia, menos el de Comayagua (ausente en España), estaban presentes. Aprobado el Concilio por Sixto V el 27 de octubre de 1589, y por el rey el 18 de septiembre de 1591, pudo ser impreso en 1622, y aún en esa época encontró oposición. El problema de fondo del Concilio fue que los obispos, en plena conciencia de su labor pastoral, comenzaron a pedir la disminución de los privilegios de los religiosos.[24]

En Sud-América, en los reinos de los antiguos Incas, se reunió el primer Concilio provincial de todos los nuevos Reinos. Fue convocado por el arzobispo de Lima -Ciudad de los Reyes-, don Jerónimo de Loaisa, en 1551.
Los textos de este concilio -lo mismo que el I y II de Mé-

(cap.11, p. 194). "Necesario es para la conversación de los naturales saber sus lenguas... que todos los curas pongan gran diligencia en deprender las Lenguas de sus distritos" (cap. 19; p. 199). Asistieron al concilio, además del Arzobispo, los obispos de Chiapa, Tlaxcala, Yucatán, Nueva Galicia (Guadalajara), Antequera (Oaxaca).

24. Textos del Concilio, LORENZANA, *Concilium Mexicanum Provinciale* III, II, pp. 1-328; MANSI, t. XXXIV (1902) 1015-1228; t. XXXVI bis, 317-18; *Archiv. Vatic.*, *Sectio Congr. Concilio*, Conc./Prov./Mex./a. D. 1585 (238 folios). Cabe destacar: "...Clericos in regionibus Indorum beneficia cum onere obtinentes in materna earumdem regionum lingua examinent, et quos repererint linguae huiusmodi ignaros, sex mensium spatio praefinito, ad discendas linguam compellant, admonentes eos quatenus elapso termino, si linguam huiusmodi non didicerint... ipso facto vacabit, et alteri de eo fiet previsio" (LORENZANA, L. III, t. I, *De Doctrina Cura*, § V; 1, pp. 139-140). Sobre los seminarios -contra aquellos que dicen que la Iglesia latinoamericana es antitridentina-: "...in singulis Diocesibus Collegium erigeretur, ubi pueri religiose educarentur, et omnibus Ecclesiasticis disciplinis imbuerentur, ita ut Collegium hoc Ministrorum Dei perpetum esset Seminarium" (Ibis, § II; p. 137). La restricción de los privilegios de los religiosos : "...nisi ex urgenti causa, facultatem Episcopi non concedant" (Ibid, § VI; p. 140); "Parochos omnes, tam Seculares, quam Regulares haec Synodus..." (Ibid, tit. II, De officio Parochi, § I; p. 152). Sobre la recepción de la Eucaristía por los indios: "...eis (...) nullatenus Eucharistiam denegari patiantur..." (Ibid, De administratione, § III; p. 155), etc.

xico- fueron escritos originalmente sólo en castellano y no en latín.[25] Las *constituciones* del Concilio son de dos clases: las 40 primeras se denominan *Constituciones de los Naturales* (Indios). En ellas se organiza la «nueva Iglesia de las Indias» sobre el antiguo Imperio Inca: las *Doctrinas*, los *Pueblos* o las parroquias ocupan el lugar de las antiguas cabeceras o capitales de regiones o tribus (*ayllu*); se exige un catecumenado antes del bautismo de todo adulto «de aquí en adelante» (Const. 4; p. 9); dicha instrucción debe ser en su propia lengua.[26] La segunda parte (*De la que toca a los españoles*) tiene 80 *constituciones*, y se trata de las disposiciones para organizar la «cristiandad» de tipo hispánico-criolla de las ciudades. Se ve ya claramente la división de la sociedad peruana y colonial: la comunidad blanca, hispana, urbana; las comunidades indias rurales, tierras de misión.

El mismo arzobispo convocó el segundo Concilio provincial (1567-1568).[27] Esta vez el orden se invierte, primero para españoles (con 132 *capítulos*), donde se trata, en mil pormenores, todo lo referente a la vida de las colonias, el culto, la moral pública, etc. La segunda parte (*Pro indorum et eorum sacerdotorum constitutionibus* -122 const.-) reafirma el poder episcopal en la dirección de la misión (contra el privilegio de los religio-

---

25. Cfr. RUBEN VARGAS UGARTE, *Concilios Limenses*, I, pp. 3-93.

26. "Porque los adultos que se quieren bautizar, pues se obligan a Prelado o del Vicario -en este tiempo en Perú se era más exigente que en el baptismo reciben y sepan lo que en el catecismo se les pregunta: Mandamos a los sacerdotes que baptizaren a los tales, que los catecismos y preguntas se les hicieran en lengua que lo entiendan, y ellos propios respondan a ello" (*Const*. 6; p. 10-11). *Const*. 7: "Que nadie sea baptizado contra su voluntad" (p. 11). La eucaristía se administra sólo con permiso del Prelado o del Vicario -en este tiempo en Perú se era más exigente que en México, pero ya en el segundo Concilio "...cum nullum absque causa possimus tam salutari cibo privare, monemus prefatos parochos, ut talibus sic dispositis hoc sacramentum suo tempore ministrare non denegent" (*Const*. 58, p. 186).

27. VARGAS UGARTE, o. c., pp. 97-257. El Concilio de Trento fue promulgado en Perú, Lima, el 28 de octubre de 1565. Se ve, por la presencia de nuevos obispos, la extensión que va alcanzando la evangelización: desde Panamá (*Tierra Firme* o *Continentis*) hasta de la Plata (Charcas), *Sancti lacobi et lmperialis* (Chile).

sos): los sacerdotes de indios serán muy escogidos (*Const*. 1),[28] se organizarán las doctrinas y parroquias (*Const*. 75-97) donde se perseguirán especialmente la idolatría y las supersticiones (*Const*. 98 ss.).

El más importante de los Concilios provinciales americanos, fue, sin lugar a dudas, el convocado por Santo Toribio, arzobispo de Lima, y realizado entre los años 1582-1583, el III Concilio Limeño.[29] Lo mismo que el Concilio de México (1585) se propone: *In nomine Sanctae et individuae Trinitatis... ad fidei exaltationem et novae Indorum Ecclesiae utilitatem, clerique ac populi christiani ecclesiasticae disciplinae congruentem reformationem rite ae legitime congregata...*[30] Lo primero que trata el Concilio es el catecismo (*proprium Cathecismum huic Universae Provinciae edere*, Act II, cap III; p. 266) que está escrito en quechua y aymará, las lenguas del Imperio Inca (*«quam in cathecisme in linguam Cuzquensem, vel in aymaraycam aliam traductionem»*, ibid). El amor del santo y misionero obispo se dirige especialmente a los más pobres, a los indios, negros y niños (*maxime rudiores Indi, Aethiopes, pueri*..., Ibid, cap. IV; p. 267).

Se anota claramente la importancia de la instrucción reli-

---

28. Por otra parte "...doceant indos doctrinam que eis a suo proprio episcopo tradetur" (*Const*. 2; p. 160). "...sacerdotes indorum curam agentes, eorum linguam addiscant... indorum linguam diligenter addiscant" (*Const*. 3; p. 161). El nombre que se da a los misioneros es: *sacerdotes indorum*, bella y significativa denominación. Sobre la instrucción antes del bautismo (Const. 29). La Const. 74 dice: "Sentit sancta Synodus, et ita servandum statuit, hoc noviter ad fidem conversos, *hoc tempore* non debere alique ordine initiari, neque in sollemni missarum celebratione...; et quam poterint sollicitudine, tam pueres quam alios, hispane loqui edocere procurent" (pp. 192-193). Aquí vemos un espíritu diverso al de México y al de Toribio de Mogrovejo después: se confunde cultura y civilización hispánica con los fines propios y distintos de la Iglesia y su evangelización. Lo que fue al principio prudencia se transformó paulatinamente en protección social del blanco contra la mayoría india y la misma Iglesia, inconscientemente, seguía el camino de toda la sociedad hispano-colonial.

29. R. VARGAS UGARTE, o. c., 1. pp. 260-376; MANSI, t. XXXIV bis (1913) col. 193-258 y col. 807-808; *Concilia Limana*, const., pp, 1-125. El catecismo del Concilio puede verse en *Biblioth*. *Nationale* (París) nat. rés. D. 11171 (impreso por Ricardo, Lima 1585, en castellano, quechua y aymará).

30. *Actio prima*; Vargas Ugarte, p. 261.

giosa *ut inteligat, Hispanicus hispanice, Indus indice alioquim quantumvis bene dicat... multoque melius sit, suo idiomate pronunciare*... (Ibid, VI; p. 268). La comunión es dejada ya al juicio del párroco.[31] El sacramento del orden será dado con discreción, ya que mejor es tener pocos sacerdotes que indignos.[32] Los obispos renuevan su título de *Protectores de los Indios*.[33]

Santo Toribio envió a José de Acosta -redactor de los textos del Concilio y del Catecismo- para hacer aprobar las actas del Concilio. Sixto V la aprobó en 1588 y se imprimió el 18 de septiembre de 1591.

En Lima realizó, además, Toribio de Mogrovejo, dos concilios provinciales,[34] de menor importancia, y muchos otros diocesanos.[35]

---

31. "Nemo vero Indorum aut Aetiopum ad communionem recipiatur; nisi proprii parochi aut confessoris licentiam scripto sibi datam ostenderit" (Ibid, cap. XX; p. 274).

32. "In ordinibus minoribus conferendis... longe certe melius Dei Ecclesiase et saluti Neophitorum consuliter paucitate electorum sacerdotum, quam multitudine imperitorum" (Ibid, XXXIII; p. 278). La puerta queda abierta pero las exigencias y las posibilidades son muy pocas para que los indios lleguen al sacerdocio. De hecho, las órdenes religiosas tenían reglamentaciones internas prohibiendo taxativamente la consagración sacerdotal de indios o negros (cfr. el caso de San Martín de Porres). Sobre los seminarios (cap. XLIV; p. 282).

33. Actio 111, cap. 111, *De protectione et cura indorum*: "Nihil est in harum Indicarum provincüs, quod Ecclesiae praesides... curanque pro spirituali, et temporali eorum necessitate, prout ministros Christi decet, impendant. Et certe harum gentium mansuetudo et perpetuus serviendi labor et naturalis obedientia... sed hodie quoque a pluribus designari, orat in Christo atque admonet omnes magistratus, et principes ut iis se benignos praebeant... insolentiam frenent et catholicae majestatis fidei commissos et subditos liberos certe non servos agnoscant. Porro parochis... non percurssores et tanquam filios, cristianae charitatis sinu, Indos faveant et portent" (pp. 284-285).

34. *IV Conc. Provincial Limense* (1591), (VARGAS UGARTE, I, pp. 377-388); V *Concilio* (1601) (o. c., I, pp. 389-391). El último Concilio de Lima se realizó en 1772 (VARGAS UGARTE, o. c., II, pp. 1-136), convocado por el rey Carlos III con el fin de tratar sobre la expulsión de la Compañía de Jesús de sus reinos. El Concilio, sin embargo, no se ocupó de ese tema, sino que aprovechó la ocasión para tratar problemas pastorales. En los textos del Concilio (que en la citada edición contienen 137 páginas) sólo se habla de los indios en un *Título final*: *De privilegiis indorum* que ocupa exactamente 6 páginas, y en ese momento los indios sin ninguna mezcla con los

Veamos la lista completa de Concilios provinciales, realizados en la época colonial.

CONCILIOS PROVINCIALES EN LA ÉPOCA COLONIAL

Año	Sede	N.º	Nombre del Metropolitano
1551 - 1552	Lima	I	Jerónimo de Loaisa
1555	México	I	Alonso de Montúfar
1565	México	II	Alonso de Montúfar
1567 - 1568	Lima	II	Jerónimo de Loaisa
1582 - 1583	Lima	III	Toribio de Mogrovejo
1585	México	III	Pedro Moya de Contreras
1591	Lima	IV	Toribio de Mogrovejo
1601	Lima	V	Toribio de Mogrovejo
1622	Sto. Domingo	I	Pedro de Oviedo
1625	Santa Fe	I	Hernando Arias de Ugarte
1629	La Plata	I	Hernando Arias de Ugarte
1771	México	IV	Francisco de Lorenzana
1772	Lima	VI	Diego de Parada
1774	La Plata	II	Pedro Argandoña
1774	Santa Fe	II	Agustín Camacho y Rojas

Algunos de los «Sínodos diocesanos» del siglo XVI y comienzos del XVII: El primero de todos ellos lo realizó Juan del Valle -aquel valiente lascasiano- el Popayán I (1555) y el Popayán II (1558); Juan de los Barrios reunió el Santa Fe I (1556), Luis Za-

blancos son mucho más del 50 por ciento de la población. Vemos cómo la Iglesia misionera del siglo XVI se ha transformado en una "cristiandad" hispano-criolla, urbana, "de espaldas" al indio y al campo. Sin embargo, no se debe exagerar: en cada capítulo del Concilio hay una referencia al indio, pero se lo encuentra relegado a la especie de la última clase social (Pueblos de indios: "En muchos de los pueblos de indios suelen vivir avecindados o incorporados con ellos algunos españoles y mestizos..."; *Acción* II, tít. I, cap. 13; II, p. 15).

35. Santo Toribio organizó Concilios diocesanos en 1582 (29 decretos); 1584 (11); 1585 (93); 1586 (30) 1588 (30); 1590 (14); 1592 (30) y 1594 (48 decretos). Pueden verse los textos de estos concilios en *Lima limata* de 1673 o *Concilia Limana*, 1684; AGUIRRB, *Collectio maxima*, 1693.

NOS DON TO,
ribio Alphonso Mogrouejo por la mi-
seracion diuina y dela sancta sede
apostolica arçobispo dela ciudad delos
Reyes del consejo desumagestad etc.
a todos los fieles de nuestro arçobispado
salud y gracia en Jesu Christo nuestro
señor. ya sabeys como enesta ciudad
delos Reyes se ha celebrado concilio=
prouincial el anno de mill y quinien
tos y ochenta y dos, y de ochenta y tres
conuocado por nos, y concluydo con la=
gracia diuina por el orden y forma, que
por los sacros canones esta dispuesto, de
lo qual se deuen dar muchas gracias a
Dios nro señor, que con ojos tampiado
sos seà dignado de mirar esta yglesia
y nueua christiandad deestas yndias.

Primer folio del manuscrito del III Concilio Provincial de Lima (1582-1583). En la última línea puede leerse: «...que con ojos tan piadosos se ha dignado de mirar esta Yglesia y *nueva Cristiandad* de estas Yndias». (*Archivo del Escorial* (España) *Manuscrito* d-IV-8).

pata Cárdenas el Santa Fe II (1576), y Lobo Guerrero el III (1606); Pedro de Peña el Quito I (1570). Y después se reunieron además: el Quito II (1594), los de Lima a partir del Lima I (1582), el Imperial I (1584), el Yucatán I (1585), el Santiago de Chile I (1586), los Tucumán I (1597), II (1606), III (1607), el de Coro I (1609), Santiago de Chile II (1612), Puerto Rico II (1624), Concepción II (1625), Trujillo I (1623), Santiago de Chile III (1626), Guamanga I (1629), Comayagua I (1631), etc.*

4. *Cuarta etapa. Los conflictos entre la Iglesia misionera y la Civilización hispánica (siglo XVII)*

Este período comienza cuando aquellos que tenían plena conciencia de la urgencia de la evangelización se tuvieron que enfrentar con las pretensiones del Patronato, de la comunidad de blancos, la civilización hispánica, que no queriendo perder ninguno de sus privilegios obstaculizaban la labor misionera. El Patronato había costeado la labor misional -aunque había guardado para sí los diezmos de España y América-, y las órdenes religiosas mendicantes habían roturado el terreno (lo seguirán haciendo hasta bien entrado el siglo XVIII en California), ambos, Patronato y órdenes mendicantes, protegían ahora sus derechos adquiridos. Nacen entonces dos nuevos factores que serán los decisivos en los siglos XVII y XVIII. Los obispos y los sacerdotes seculares, y la nueva y pujante Compañía de Jesús. Por otra parte en 1622 se crea la *Propaganda Fide* para poder ir limitando los poderes del Patronato español y portugués.

Tomemos un ejemplo interesante: el caso de la Universidad de Lima. Los dominicos deciden la fundación de una Universidad en el Capítulo de 1548. El 12 de mayo de 1552 una Real cédula crea la universidad tal como la habían concebido los dominicos -ésta funcionará dentro de los muros del convento limeño.[36] «La Universidad... era considerada por los dominicos como feudo propio.»[37] El arzobispo Jerónimo de Loaisa pide al rey que

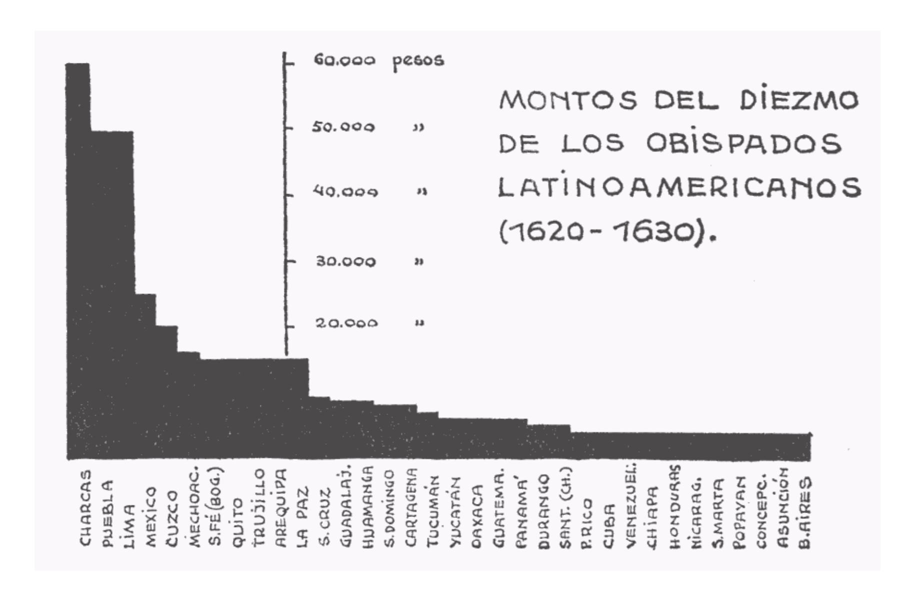
---

*. Cfr. en pág. 187 la lista completa de Sínodos Diocesanos.

36. FERNANDO DE ARMAS MEDINA, *Cristianización del Perú*, pp. 344 ss.

37. Ibid, pp. 348-349.

dicha Universidad pase a la Catedral, para que sea un bien común de la diócesis y de las demás órdenes. El 25 de abril de 1571 el Papa otorga a las Universidades de México, Santo Domingo y Lima los mismos privilegios que las de Valladolid y Salamanca; ya la de Lima le otorga la autonomía de los dominicos. La compañía de Jesús por su parte declinó la invitación de hacerse cargo de las escuelas de Artes y Gramática y prosiguió «buscando con ahínco la equivalencia de ambos estudios: los de la Universidad y los del Colegio de San Pablo, de la Compañía».[38]



La Compañía se mostró insigne en sus obras pero nunca logró integrarse a la totalidad de la Iglesia concreta, episcopal, a las otras órdenes religiosas. Ese fue su mejor aporte y quizá su debilidad. Los jesuitas, por su cuarto voto y por la visión universalista de Ignacio de Loyola, «entendían, por consiguiente, que la dirección suprema de las misiones debía corresponder al Papa y no a los reyes».[39] La lucha entre el Patronato y los

38. Ibid. p. 351.
39. V. DE SIERRA. *El sentido misional de la conquista*, p. 171.

jesuitas era, si se nos permite, sin tregua. En verdad los jesuitas mostraban el auténtico camino, y es por ello por lo que muchos obispos les llaman a sus diócesis.

Los primeros jesuitas se dirigieron al Brasil, junto con el padre Nóbrega. Llegaron a Bahía el 29 de marzo de 1549, en la expedición de Tomé de Sousa. Crearon una escuela para niños portugueses e indios: *Meninos de Jesús*. Manuel de Nóbrega, con todo un grupo de jesuitas, se fue internando hacia el Sur. En 1551 llegan a Espíritu Santo. Pasan junto a Reritiba donde morirá el célebre Anchieta. En 1553-54 participan en la fundación de Sâo Paulo, y después en la de Río de Janeiro. Avanzan hasta Catalina y hasta los países Guaraníes. Los jesuitas emplearon el método de los *Pueblos*, como en México, y después de las experiencias de Roque González, S. J. de la Asunción, las Reducciones florecerán igualmente en Brasil. Su método fue el de la *Tabula rasa*, en Brasil no existía ninguna civilización ni siquiera secundaria. Estudiaron la lengua *tupí* (Juan de Azpilcuera Navarro hizo un diccionario, y el padre Anchieta redactó la primera gramática). El padre Ignacio Azevedo -de vida crucificada y ejemplar- fue el primer mártir del Brasil.

Los jesuitas se dirigieron después a Florida.[40] El 11 de octubre de 1567 por cédula Real se pedía a San Francisco de Borja religiosos jesuitas para fundar un Colegio en Perú, Lima.[41] En 1572 se harán presentes en México.[42] Desde allí se extenderán por todo el continente, en especial en las ejemplares misiones del Reino de Nueva Granada -Colombia y Venezuela-, y del Paraguay.

La consolidación de las estructuras, por otra parte, era realizada mediante la creación de la Inquisición (en 1570 en Perú, en 1571 en México, después en Cartagena).

---

40. FÉLIX ZUBILLAGA, *La Florida. La misión jesuitica* (1566-1572). Institutum Historicum, Roma 1956, pp. 202 ss. Los jesuitas habían ya sido pedidos para Michoacán -por Vasco de Quiroga-, en Perú por Andrés Hurtado de Mendoza, y en otras muchas partes. En 1568 se abre el campo misional. En Calus y Tequesta -los padres Rogel y Villarreal- estaban los jesuitas desde 1566.

41. *Monumenta Peruana* I (1565-1575), ed. A. DE EGAÑA, Roma 1954.

42. F. J. ALEGRE, *Historia de la Provincia de la Compañia de Jesús de Nueva España*, Roma 1956, I (1566-1596).

La jerarquía mal avenida con el antiguo orden de cosas e impotente para sacudir de una vez la servidumbre del Patronato, esforzábase por derrocarlo en casos particulares. En tales circunstancias la voz del Papa hubiera sido el mejor estímulo para liberar a la Iglesia; pero el Sumo Pontífice no tenía ninguna comunicación directa, hasta tal punto que Toribio de Mogrovejo, que se quejaba de que los obispos fueran enviados a América «electos» pero no «consagrados», fue gravemente reprendido por Felipe II: «...que si bien es verdad que fuera justo mandarle llamar a mi Corte... lo he dejado por lo que su Iglesia y sus ovejas podían sentir en tan larga ausencia» (*Cédula de Cobefa*. 29.5. 1593). El rey de España había dispuesto una censura absoluta a la correspondencia de los obispos, con la consigna de «que no pasase a Roma sino lo que a Vuestra Majestad le sirviese».[43] «Con todo, ya través del riguroso control, las quejas de la jerarquía llegaban a Roma, y por parecido camino las instrucciones de éste ganaban el continente. Apercibiéndose de las consecuencias, las autoridades del Virreynato denunciaban al episcopado, culpable de ingratitud para con el Soberano que los había engrandecido».[44]

El siglo XVII es fecundo en obras misioneras, y de nuevo estilo o mejor, fruto maduro de las experiencias del siglo anterior. Fue el siglo de la *Reducción* no sólo de los jesuitas en los países Guaraníes, sino también en el Brasil, en Perú, Colombia y Venezuela, y las famosas de los franciscanos en México; la república de *Chiquitos* y *Moxos* en Bolivia; en Ecuador y Amazonas, etc. Sería un error histórico pensar que las misiones dejaron de prolongar sus labores en este tiempo. Las *doctrinas* organizaron mejor la defensa del indio. Los franciscanos poseyeron, al fin del siglo XVII, 80 conventos en la región de México, 54, en Michoacán, 22 en Guatemala, 22 en Yucatán, 12 en Nicaragua; los dominicos 41 en México, 21 en Oaxaca, etc.

---

43. LEVILLER, *Gober*, T. XI, pp. 193-97.
44. A. G. PÉREZ, *El patronato Español en el Virreynato del Perú*, p. 98.

Los jesuitas eran 345 sacerdotes en 1603, sólo en México, y se distinguieron por su eficiencia.

Por primera vez amplias zonas de misión tienen un contacto exclusivo con la Iglesia sin mediación de las armas hispánicas y sin la intromisión del comercio o la explotación económica. El sueño de Las Casas se verifica en muchos puntos. Estamos en el tercer momento de la misión, y ciertamente el más perfecto de cuantos se habían dado.

5. *Quinta etapa. La decadencia borbónica* (1700-1808)

Los últimos Habsburgos habían vivido de las glorias antiguas. El fin del siglo XVII marca al mismo tiempo el término del reinado de Carlos II (1665-1700) y el triunfo de Francia por la imposición de la dinastía borbónica. Reinó entonces Felipe V (1700-1746). La decadencia hispánica significa en América el aislacionismo, el separatismo de cada región, la falta de nuevos misioneros.

Por el tratado de Utrecht (1713) España y Portugal no poseen ya el poder sobre los mares. Los ingleses toman Jamaica en 1655. Poco a poco Holanda e Inglaterra reemplazan al poder hispánico. Latinoamérica sintió profundamente esta decadencia hispánica, por cuanto fue su propia decadencia. La Iglesia sufrió especialmente la crisis misionera europea.[45]

La situación de la Iglesia en América Latina deberá estudiarse a partir de esta crisis del siglo XVIII, y no en presuntos errores de la evangelización primitiva, porque los historiadores van tomando conciencia plena que donde se realizó la tal evangelización es donde el cristianismo ha permanecido hasta nuestros días.[46]

---

45. S. DELACROIX, *Le déclin des missions modernes*, en *Hist. Gén. des Missions*, II, pp. 363-390. En América Latina la fundación de la *Society for the Propagation of the Gospel* (1701) no significará de ningún modo la influencia protestante, que se hará sentir muy entrado el siglo xx.

46. R. RICARD, *La conquête spirituelle du Mexique*: "Il est d'ailleurs assez frappant d'observer que ces populations restées à peu près purement païennes sont celles qui, par suite des obstacles géographiques, des dangers du climat ou de la difficulté de la langue, ont été à peine touchées par

Las misiones continuaron en este siglo XVIII. Como ejemplo, tomemos las del norte de México. En 1607 los jesuitas se internan en California. Pero fue el genial fray Junípero Serra (1713-1784) el que promovió una acción misionera como «en los primeros tiempos». En 1768, en reemplazo de los jesuitas, desembarcaron los franciscanos, y poco a poco, con indecibles trabajos y *eficiencia*, fueron fundando puestos de misión y *reducciones*. A partir de San Diego -que fray Junípero fundó en 1769-, llegaron hasta San Francisco en 1776. Los dominicos fundaron igualmente *reducciones* en toda la Alta California.

El hecho capital y decisivo en el siglo XVIII, para la historia de la Iglesia latinoamericana, fue la expulsión de los jesuitas en 1767. Los Borbones suprimían en Francia a la Compañía el 26 de noviembre de 1764, el jansenismo hacía su obra; los mismos Borbones la suprimen en España el 31 de marzo de 1767. Partieron de América Latina más de 2.200 padres, lo más selecto del clero misionero y de la inteligencia latinoamericana. Sus reducciones fueron el objeto de la rapiña de los colonos y simplemente del abandono de la obra por parte de los indios. ¡Nunca podrá lamentarse la importancia que dicha expulsión tuvo para los destinos de América Latina! Por otra parte la *Propaganda Fide* fracasaba en sus intentos y no llegaba a cumplir sus fines.[47]

La Iglesia latinoamericana, necesariamente joven, debió afrontar sola la decadencia económico-política de España (por ende misionera) ya que era muy difícil embarcarse hacia América hispánica en mares ingleses; la falta de apoyo romano; la conversión de su economía, basada en los metales preciosos, al sistema agropecuario; el endurecimiento de las fronteras con los indios -por ejemplo con los Araucanos en el Sur; con los selvícolas en el Perú, etc. Por otra parte, la sociedad colonial había caído poco a poco en un letargo que incluía igualmente lo espiritual.

---

l'évangélisation primitive... Nous constatons une fois de plus que l'activité des réligieux du XVIe. siècle a fortement pesé sur les destinées du Mexique" (pp. 330-331). "Le XVIe. siecle a été la période capitale, la période où le Mexique s'est fait et dont le reste de son histoire n'a été que le développement presque inévitable" (p. 344). Lo mismo podría decirse de los demás países, aunque para algunos sea el siglo XVII y aun el XVIII.

47. DELACROIX, Ibid. pp. 371 ss.

Sin embargo, se iba consolidando la conquista del campo -en una verdadera Edad Media-, por cuanto América hispánica era ciertas ciudades unidas por caminos a través de inmensos desiertos, pampas o territorios todavía por colonizar. Desde las capitales virreynales se fue fundando hacia el interior un sinnúmero de ciudades, villas, pueblos y con éstos *doctrinas*, parroquias, pues el clero diocesano era todo criollo, mestizo y después hasta indio.[48]

III. ENJUICIAMIENTO DE LA OBRA EVANGELIZADORA REALIZADA POR LA IGLESIA EN AMÉRICA LATINA

Creemos que la mayor dificultad en este tipo de juicios valorativos es la falta de un método comprensivo que permita realmente considerar la totalidad del fenómeno y no solamente algún aspecto parcial.

Para ello es necesario recordar rápidamente algunos de los elementos esbozados en la introducción metodológica.

Así como una comunidad humana tiene en su nivel temporal un sistema de instrumentos o útiles que llamamos civilización, así una religión -especialmente la católica- tiene analógicamente un sistema de *mediaciones* que hemos denominado la sacramentalidad, corporalidad eclesial, instrumentos instituidos por Jesucristo que organizan, en el tiempo, la presencia de su Gracia salvífica universal. A otro nivel -intencional o del entendimiento-, la civilización tiene una estructura o «núcleo ético-mítico», contenido último de las acciones del grupo; mientras que la Iglesia posee un «foco intencional» (*Intentionaler Brenn-*

---

48. El VI *Concilio de Lima* (1772) dice: "Capítulo 6. Que los obispos y demás a quienes incumbe cuiden de educar a los indios de modo que adquieran las calidades necesarias para ascender a las Órdenes. No teniendo los Indios por naturaleza impedimento para ser admitidos a las Órdenes Sagradas... manda el Concilio: Que los Obispos en sus respectivas Diócesis y los demás a quienes toca pongan particular cuidado en educarlos de modo que adquieran las calidades que requieren los Cánones en todos los que huvieren de entrar en la suerte del Señor" (VARGAS UGARTE, o. c. p. 32). La misión en las islas Filipinas se realizó, en un segundo momento, gracias a la acción del clero indígena; si Latinoamérica hubiera contado con dicho clero, quizá la evangelización sería, en el presente, total.

punkt) que en último término es la Fe en la Persona de Jesucristo y en la Trinidad, actuando por su Economía en la Historia Sagrada.

Para juzgar el grado de evangelización de una comunidad es necesario saber a qué nivel nos situamos, y dónde radica, en último término, la evangelización; de lo contrario podemos enjuiciar lo secundario como esencial y viceversa.

1. *Las «mediaciones» de las religiones prehispánicas y el choque con las «mediaciones» de la Iglesia Católica española*.

Llamamos «mediaciones» a las instituciones, escritos, ritos, liturgias, sacramentos: la corporalidad de una religión. Este plano, aunque constitutivo esencial de la religión Católica se sitúa al nivel de la «comunicación», de la «comprensión», del «simbolismo». Es necesario decir una verdad, transmitir una Gracia a una conciencia. Esta conciencia debe entender el signo propuesto, es más, debe ser introducida por un proceso catecumental a la comprensión de los signos; es decir, es necesaria una *iniciación*. Tanto el pueblo de Israel, como la Iglesia en el ámbito de la cultura y civilización greco-romana, adoptaron muchos «símbolos» de dicho mundo, para «comunicar» el contenido de la fe cristiana. Así nace la mediación sacramental de la Liturgia oriental, o latina, o mucho después mozárabe, etc.

De igual modo los evangelizadores, en América Latina, tenían pleno derecho a *elegir* entre los modos de expresión propios de las altas o primitivas civilizaciones prehispánicas ciertos elementos expresivos, simbólicos, que permitían al indio comunicar y aprender el contenido último de la fe que se les proponía.

La religión indígena era agraria principalmente. Todos sus ritos, sus dioses, su cosmovisión tenía una referencia a la tierra. Debe pensarse que la religión hebráica, aun siendo la expresión de un pueblo esencialmente nómada, ha incorporado muchos elementos agrarios, tales como las grandes fiestas del pueblo judío: Pascua en particular, significando, sin embargo, un «acontecimiento» de la Historia Sagrada. Muy por lo contrario –y a causa de haber perdido totalmente el sentido profundo y real

de la Liturgia- los misioneros pretendían adoptar un ciclo Litúrgico del Hemisferio europeo en América, pero aún más, sin referencia a la relación Hombre-naturaleza. El indio se sentía así desprovisto del apoyo, de la sacralidad continua que le ofrecía su antigua religión. El rebrote de la idolatría entre los neófitos se explica, en parte, por la incapacidad de asumir la radicalidad misma de la existencia india en su originalidad más íntima.

La Iglesia, prudentemente organizada para hacer frente a la Reforma, quizá endureció su plasticidad misional -sin embargo dicho endurecimiento es muy anterior: debemos ir a buscarlo en la temprana Edad Media, en las Cruzadas, en las luchas contra el poder Islámico, y, sobre todo, el Patronato impidió una mayor libertad de acción.

El misionero -por cuanto no podía reorganizar el año litúrgico- creó un sinnúmero de *paraliturgias*. Estas manifestaciones secundarias chocan al espectador europeo, y sin embargo dicho europeo no tiene conciencia que su propio cristianismo está profundamente inspirado en liturgias precristianas.

Tomemos un ejemplo.

«Tienen costumbre los indios de Tlaxomulci, mucho tiempo ha, de representar en su pueblo cada año el día de la Epifanía, lo que, en aquella pascua y festividad, aconteció y pasó como nuestra Madre la Santa Iglesia lo enseña y publica... Tenían hecho el portal de Bethlem en el patio de la puerta de la Iglesia, casi arrimado a la torre de las campanas, y en él tenían puesto al Niño y a la Madre y al Santo Joseph... Desde lo alto de un cerro, de los que están junto al pueblo, vinieron baxando los Reyes a caballo, tan despacio y poco a poco, así por la gravedad como porque el cerro es muy alto y tiene muy áspero el camino... En el ínterin que llegaban salió una danza de ángeles, los cuales, delante del portal danzaron y bailaron, cantando algunas coplas en lengua mejicana, con muchas humillaciones y genuflexiones al Niño... luego lucharon unos con otros, y cuando se derribaban, iban rodando por el suelo asidos y abrazados muy fuertemente, con tanta ligereza, que ponía espanto y daba mucho contento, y si alguno los quería detener cuando así iban rodando, afirmando su cayado en la tierra para que no pasasen

delante, sino que en él se detuviesen, en llegando ellos al cayado daban la vuelta tornándose por donde habían ido, así abrazados y rodando...

El indio viejo que llevaba la carga de estos dones puso el chicuitle y algo apartado del portal, vuelto hacia el Niño, le habló en pie en la misma lengua mejicana, diciendo que no tenía otra cosa que ofrecerle, sino aquella carga que traía, y el cansancio que en traerla había pasado, que todo aquello le ofrecía... Se hallaron presentes los frailes y muchos españoles seculares, y más de cinco mil indios, así de los de aquella guardianía, como de otros pueblos».[49]

Estas danzas, saltos y malabarismos, son evidentemente formas de expresión, símbolos, mediaciones que los indios usan para comunicar a la divinidad su respeto, su entusiasmo, su sumisión. Un espectador contemporáneo o europeo puede escandalizarse de dichas danzas. ¡Igualmente se escandalizaría quizás un primitivo cristiano de Jerusalén si contemplara la Basílica de San Pedro! Es necesario comprender que la misma conciencia que animó al cristianismo primitivo a *elegir* ciertos elementos intrínsecamente indiferentes -ni buenos ni malos en sí- de la civilización greco-romana, es la que llevó a los misioneros a aceptar muchas formas indias lícitas y morales de reverenciar a la Divinidad.

Y es más. La misma Iglesia Romana, postridentina, no permitió el nacimiento de una Liturgia propiamente adaptada a la realidad americana (es necesario considerar, por ejemplo, como hemos dicho más arriba, que en el hemisferio Sur se festeja la Pascua, la fiesta de la Vida de Cristo Resucitado al comienzo del otoño, cuando todo muere en la naturaleza: es una contradicción litúrgica).

Esta responsabilidad de inadaptación no puede solamente acusarse a España, sino a toda la Europa Católica -piénsese en la posición francesa ante el problema chino-, el gran problema de «los ritos».

Muy por el contrario, la acusación corriente de la falta de adaptación por el método de la *Tabula rasa* viene a confirmar

---

49. *Relación de las cosas que sucedieron al P. Fr. Alonso Ponce*, en CODOIN, LVIII (1872) 39-43.

la seriedad con que los misioneros temían, y se negaban a dejar el camino abierto, a todo sincretismo profundo. La Inquisición de la Iglesia Latinoamericana perseguía con suma dureza toda mezcla de paganismo, magia o hechicería.

Como se ve, toda posición tomada tiene una contraria posible, y un peligro intrínseco:

a) Si se admiten ciertos elementos rituales de las religiones primitivas -como de hecho se adoptaron-, se corre el riesgo de constituir una religión mixta -que de hecho no ha existido sino al nivel sólo de las «*mediaciones*».

b) Si se adopta el método de la *Tabula rasa* para evitar los sincretismos, se corre el riesgo de impedir una evangelización profunda, por cuanto se destruyen los símbolos de la cultura que permitirán justamente la transmisión del mensaje.

Pero, de hecho los misioneros en América Latina no adoptaron ninguno de los dos métodos de una manera intransigente, sino muy al contrario, teniendo en cuenta las circunstancias, y de una manera muy prudente.

Como conclusión, al nivel de las «mediaciones», podemos decir que la misión de América Latina fue sustancialmente la introducción de la sacramentalidad católica de tipo hispánico, aceptando -en el plano de las *paraliturgias* y las devociones populares- un amplio margen a la acumulación y mezcla de las «mediaciones» prehispánicas. Todo esto no niega el valor de la evangelización, aunque exige al espectador una gran circunspección y prudencia antes de emitir un juicio valorativo.

2. *Los «focos intencionales» de las religiones prehispánicas y la religión católica misionera*

Lo que llamamos «foco intencional» de la religión prehispánica debe identificarse con el «núcleo ético-mítico» de las civilizaciones indias, por cuanto la religión en las culturas primitivas superiores o inferiores significa su propio núcleo (Kern). Para llegar a transformar este supuesto último de la civilización debería haberse dialogado largamente para poder ir justificando su falta de coherencia, veracidad, etc., tal como lo hicieron los

Padres Apologistas y los Padres de la Iglesia con respecto a la civilización greco-romana. Para esto habría sido necesario conocer claramente los elementos que constituían la conciencia india. Pero esto era muy difícil.

Esos estudios sobre la conciencia colectiva de la sociedad indiana se fueron enrareciendo a medida que pasó el tiempo. Podemos dividir este proceso en cuatro etapas. La primera, la generación inicial, persiguió y sepultó la conciencia mítica primitiva como intrínseca y absolutamente perversa.

La segunda y tercera generación de misioneros -entre ellos Acosta y Sahagún- comprendieron que para realmente evangelizar era necesario conocer profundamente el sistema de pensamiento del indio; pero era ya un poco tarde: las antiguas tradiciones habían sido volcadas en nuevos moldes, los ritos habían sido aniquilados, los antiguos «sabios» morían paulatinamente, el «mimetismo de protección» de la conciencia india hacía muy difícil la investigación. El tercer período es ya el colonial del siglo XVII al XIX donde la auténtica conciencia indiana fue siendo olvidada por el español, el criollo o el ciudadano. El último período comenzó con los movimientos indigenistas, y especialmente con la fenomenología de la religión, y será quizás el primero que nos permita develar la conciencia indiana en su realidad, o, al menos, como sistema orgánico y viviente, dinámico y con un valor intrínseco.[50]

Nuestra fuente de estudio es triple: los informes dirigidos a la Corona o pedidos por ésta; los juicios u obras escritos por los colonos o gobernantes; los estudios de los misioneros realizados con el fin de conocer a los indios para mejor evangelizarlos.

En general dichos informes iban dirigidos a investigar ciertos aspectos, olvidando los más importantes. La Corona se interesaba sobre la capacidad intelectual, moral, manual de los indios -igualmente los colonos. Mientras que son muy escasas las descripciones de la conciencia misma, de las estructuras míticas, de los sistemas de pensamiento, de las razones y las causas

50. Véanse las interesantes páginas de BORGES, Métodos misionales, páginas 58-90.

últimas de sus teogonías. En los colonos había una cierta incapacidad práctica; en los misioneros había, en cambio, una desorientación escolástica para este tipo de análisis. Se preguntaban si era el indio un «hombre», pero no se preguntaban acabadamente de qué «modo» lo era. La ignorancia de lo que el indio era, producía una devaluación de la importancia del elemento mítico primitivo. El misionero no se ocupaba en refutar en regla sus creencias, sino que no se aplicaba directamente a la exposición de la doctrina cristiana.

La segunda y tercera generación, como hemos dicho, llevó a cabo lo más serio de la investigación de lo que podríamos llamar el «alma del indio americano». Son ellos, entre otros, Cristóbal de Molina, con su *Fábula y ritos de los Incas*,[51] Juan de Tovar,[52] José de Acosta[53] y especialmente Bernardino Sahagún[54] Este último se dirigió personalmente a las tribus de las cuales pensaba exponer su concepción mítica; pidió que se eligieran los más sabios entre los antiguos ancianos, durante dos años dialogó con ellos, personalmente y con intérpretes y estudiantes que conocían los jeroglíficos, el nahuatl y el castellano. Después de la primera redacción, duraron todavía un año las correcciones que simultáneamente producían los ancianos y Sahagún; su *Historia general* es una obra científica de primera importancia.[55]

La verdad es que, sin embargo, la gran masa de misioneros -aunque sabiendo la lengua de los indios-, no llegó a usar estas obras (piénsese que el trabajo de Sahagún fue editado por primera vez en el siglo XIX por la gran oposición de la Corona y de los mismos franciscanos), y se realizó la evangelización a partir de los empíricos conocimientos que dispersamente recibían de los indios. El fundamento de esta actitud debe comprenderse bien. España en general -especialmente por sus contactos con el Islam, el judaísmo y por su postura totalmente antipro-

---

51. Escrita en 1574 (ed. moderna, Lima 1943).

52. *Historia de los indios mexicanos*, ed. por T. PHILLIPS, Middle-Hill 1860.

53. La conocida *De promulgatione Evangelii apud barbaros sive de procuranda indorum salute libri sex*, Salamanca 1587.

54. *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. Seler, México 1938, 3 vol.

55. R. RICARD, *La conquête spirituelle*, pp. 55 55.

testante- había organizado una verdadera conciencia antisincretista, verdaderamente integrista. Por ello, la acusación de sincretismo, de mezcla entre lo indio o primitivo y lo propiamente cristiano no podrá ser nunca una acusación contra la Iglesia latinoamericana -aunque ese sincretismo se haya realizado en muchas ocasiones de hecho (por otras causas)-, sino más bien la de su total intransigencia contra todo sincretismo. El conocimiento y la edición de libros que contuvieran los antiguos ritos y mitos era -al criterio de los Reyes y de muchos miembros de la Iglesia- la posibilidad de que esos mitos y ritos pudieran ser retornados por ciertas élites conscientes. De aquí que, por un afán de pureza cristiana -quizá mal entendida, pero explicable en su tiempo- los trabajos en ese sentido eran muy difíciles.

Por desconocimiento, y por la rapidez con que el conquistador destruyó las estructuras de la civilización y del «núcleo ético-mítico» de las civilizaciones prehispánicas, no se produce el lento *pasaje* (*pésach*-Pascua) de un «núcleo ético-mítico» pagano a la aceptación del «foco intencional» cristiano (la fe), como acaeció, por ejemplo, con la comunidad comprendida en el Imperio Greco-romano. Se produjo una *ruptura*, un corte radical, una aniquilación del corazón de las antiguas civilizaciones. Se impidió así una normal y auténtica evangelización.

Sin embargo, si se observa bien la situación, se deberá admitir que las comunidades indias privadas de los últimos contenidos de su civilización, debían desaparecer inevitablemente como grupos culturales para asimilarse, tarde o temprano, en la cultura y civilización superior que las invadía. Esta es la realidad, e indirectamente la evangelización se realiza ininterrumpidamente y de una manera cuasi necesaria a través de los siglos XVI al XVIII. Poco a poco, privadas las comunidades indias de sus últimos contenidos -como he dicho- fueron adoptando la civilización hispánica, a veces; otras, en cambio, aceptaron por conversión el «foco intencional» (la fe) cristiana, al nivel cultural que les era factible aprehenderlo, comprenderlo.

Es decir, al nivel más profundo del grupo -de las estructuras intencionales últimas- los misioneros llegan tarde o temprano, y con mayor o menor éxito, a imprimir en la conciencia india los grandes elementos de la cosmovisión cristiana: la crea-

ción, la Persona de Jesucristo redentor, la contingencia de las cosas. Sin embargo, habrá amplias zonas en donde el paganismo permanecerá en estado puro; habrá amplias zonas en que muchas estructuras intencionales paganas no serán definitivamente purificadas. Y sin embargo, podemos decir que donde influyó la evangelización primitiva -del siglo XVI- el cristianismo no ha retrocedido: «La géographie spirituelle du Mexique contemporain, dans la mesure ou l'on peut la fixer, correspond a la carte de l'expansion missionaire *primitive*.»[56]

Al nivel del «foco intencional» fueron la civilización hispánica o el misionero, según los casos, los que aplicaron el método de la *tabula rasa*: el «núcleo ético-mítico» prehispánico fue rechazado sin previo diálogo, y se inicia después la formación paulatina de una conciencia cristiana.

3. *¿Se ha constituido una religión mixta?*

Ante el encuentro de las religiones paganas primitivas y el cristianismo, los autores del pasado y de nuestro tiempo han adoptado diversas posturas. Unos piensan que los indios aceptaron sólo *externamente* el cristianismo. Tal es la posición de Jiménez Rueda cuando nos dice que «el indio sólo podía captar la parte externa del culto, la plástica de las ceremonias, la música coral y de órgano»;[57] o Mariátegui, que no teme decir que «los misioneros no impusieron el Evangelio; impusieron el culto, la liturgia... El paganismo aborigen subsistía bajo el culto católico».[58] Esta posición ha sido adoptada por muchos en Francia y Alemania, y aun en América del Norte. George Kubler piensa igualmente que el cristianismo del indio es sólo exterior y superficial.[59]

Otros piensan que los indios son *esencialmente* cristianos,

---

56. R. RlCARD, *La conquête spirituelle*, p. 3300

57. *Herejías y supersticiones en la Nueva España*, 2, 19.

58. *Siete ensayos de interpretación*, Lima 1928, p. 127. Lo mismo piensa Valcárcel, *Ruta cultural del Perú*, México 1945, p. 184.

59. *The Quechua in the colonial world*, en *Handbok of South AmertCan Indians*, Steward, Washington 1945, II, p. 596-7.

aunque con deficiencias mayores o menores según las regiones y la atención de los misioneros. Tal es la posición de Constantino Bayle y de Fernando de Armas Medina -en su *Cristianización del Perú*.[60]

Por último, algunos creen encontrar la solución proponiendo una postura *mixta* o por *yuxtaposición*, aunque ambas son diversas. Con razón Borges dice que no es una religión mixta o un mestizaje religioso; él propone «una coexistencia de dos religiones yuxtapuestas, por medio de las cuales los indios intentaban compaginar el cristianismo con el paganismo».[61]

A nuestro criterio, para poder enjuiciar la realidad del cristianismo indiano, no debe partirse de dos religiones tomadas objetivamente como si existiesen independientemente del *sujeto*. No es que el cristianismo sea exclusivamente exterior o que haya directamente alcanzado a constituir la esencia del alma indiana, o que simplemente sea una yuxtaposición o una mixtura. No.

Debemos partir de la conciencia individual y colectiva del indio, de la conciencia mítica, y observar su paulatina conversión, aunque por grados y con grandes esfuerzos y dificultades. Es decir, debemos partir de una cosmovisión mítica donde *lo sagrado* invade toda la existencia, donde cada acto está regulado por los «ejemplares» que se sitúan en el «tiempo originario», de los dioses vivientes y que habitan junto a los hombres. Debemos comprender entonces esa existencia a-histórica, donde lo profano no tiene ninguna existencia, donde todo tiene una significación teológica.

En ese mundo mítico -riquísimo en significado y valor en complicación y racionalidad- aparece el hombre hispánico con sus asombrosos instrumentos de civilización (sus barcos, arcabuces, perros, caballos, etc.), aparecen los misioneros con su pureza, su misericordia, la belleza del culto. El indio admite todo esto como una *novedad teológica*. Los dioses, los protecto-

---

60. VASCONCELOS, *El cisma permanente*, en *El Colegio Nacional Alfonso Reyes*, México 1956, p. 210, propone un tanto una solución idealista: los indios habrían cambiado radicalmente de alma, y esto voluntariamente. Esta posición es socio-culturalmente imposible (al igual que las otras, como trataremos de demostrar).

61. *Métodos misionales*, pp. 521 ss.

res de los españoles deben ser grandes, mucho más poderosos que los propios. La fuerza de un pueblo no es más que la expresión del poder de sus dioses. El indio, muchas veces, pedirá ser cristiano para congraciarse con los dioses cristianos, para poseerlos siendo poseído, para firmar una alianza pacífica con ellos.

Habrá entonces, necesariamente, una aceptación del cristianismo a partir de la propia cosmovisión primitiva y mítica. No puede ser de otro modo. El cristianismo será aceptado como expresión de la conclusión de una argumentación cuyas premisas -y por ello la misma conclusión- son paganas.

La demitificación, la ateización de todo lo creado es una evolución que no puede realizarse sino lentamente, la cultura grecoromana necesitó no menos de seis siglos de contacto con el cristianismo para purificar de «deísmos» al mundo creado.

Existe entonces todo un claroscuro de la conciencia que podriamos llamar *puramente pagana* hasta la *puramente cristiana* a la cual se acercan los santos, los doctores, y son los obispos quienes poseen la función de conducirla.

El pasaje del paganismo al cristianismo, de realizarse en masa, sin exclusión de ningún pueblo, debe durar muchos siglos. Por ello los misioneros y los obispos pensaron acelerar el proceso «aislando» las comunidades indias que aceptaban el cristianismo. En una generación se podía en este caso alcanzar una conciencia cristiana lo suficientemente clara como para ser llamada tal -ésta es la explicación de las *Reducciones*.

El indio inmolaba a sus dioses porque les temía; les temía porque creía en su existencia. No por ello dejaba de creer en Jesucristo, en un Jesucristo comprendido en la medida de sus posibilidades, de conciencia semi-pagana. A medida que descubría las exigencias del cristianismo, se producía un conflicto de deberes; dicho conflicto, sin embargo, no estaba ausente en su religión primitiva. Todas las religiones primitivas son trágicas, y la contradicción y el conflicto son aceptados como necesarios. *La tragedia del alma india* permanecerá tanto tiempo cuanto dicha conciencia tarde en ser instruida y fortalecida en la vida por la existencia cristiana o quizá solamente en las *Reducciones* dicha tragedia fue extirpada por algún tiempo.

¿Fue por ello una religión superficial, mixta o yuxtapuesta? No nos parece de ningún modo. El problema es bien diverso.

En el nivel de las «mediaciones», como hemos dicho, hay una acumulación entre la liturgia católica hispánica y muchos gestos, símbolos, actitudes que pertenecían a las religiones prehispánicas. En este nivel podemos hablar claramente, no tanto de una religión *mixta*, sino más bien de una acumulación *ecléctica* (a partir de una elección). Es decir, los misioneros eligieron entre los ritos, danzas, artes, indios, etc., aquellos elementos que podían ser aceptados en las *paraliturgias*, en la arquitectura, en los catecismos, en los autos sacramentales. En este sentido popernos decir que, *oficialmente* y creada por los misioneros conscientemente, hubo una transformación del fondo del ritual primitivo y una aceptación de muchas formas secundarias. De hecho, sin embargo, y es inevitable, el pueblo indio pudo seguir durante mayor o menor tiempo, en ciertas regiones más, en otras menos, practicando sus antiguos cultos en la forma cristiana «americanizada». Sin embargo, se produce paulatinamente un cambio sustancial: una catecumenización progresiva.

En el nivel del «foco intencional» (la fe propiamente dicha) -donde reside lo esencial de la evangelización- el claroscuro es muy difícil de discernir, pero podemos decir que no se debe cometer dos excesos:

a) El exceso de confundir *ignorancia religiosa* con *paganismo*, ya que muchos pueblos indios poseen un nivel de cultura o civilización realmente primitivos, y su misma fe, si se nos permite, está en grado incipiente, primitivo, subdesarrollado (como su conciencia, civilización, etc.).

b) El exceso de admitir demasiado fácilmente *el catolicismo* del indio por el simple hecho de haber recibido *el bautismo* y de poseer algunas nociones acerca del Dogma cristiano.

Entre estos dos extremos debe situarse el juicio realista: El indio se encuentra en mayor o menor grado -tanto en el siglo XVIII como en el XX- *en un catecumenado iniciado pero no terminado*, y cada comunidad o persona se encuentra más próximo: o al polo de la simple iniciación catecumenal, o al polo de la edad adulta cristiana, es decir, de una fe auténticamente consciente e ilustrada. A medida que el indio se acerca al polo

de la «reciente iniciación catecumenal» los elementos paganos de su conciencia serán mayores. ¿Es por ello una religión mixta? No lo creemos, por cuanto una religión propiamente mixta debería llegar a expresar dogmáticamente sus «mezclas» (uno de los casos es el espiritismo brasileño que por estar a veces constituido por personas de clase media ha llegado a expresar teóricamente dicha religión *mixta*. Pero es uno de los únicos casos).

4. *Tipología de los habitantes del continente con respecto a la fe cristiana, discernible en la época colonial*

Esquematizaremos en seis grupos las diversas posiciones que adoptaron los conquistadores, misioneros e indios con respecto a la Persona de Jesucristo, que como hemos dicho es el objeto propio y el constituyente de la fe y la existencia cristiana.

1. La fe clara y consciente de algunos, de unos pocos -dicho grupo ha sido siempre minoritario en la Historia de la Iglesia y lo será hasta el fin de los tiempos-: son las grandes personalidades que en su vida, o teóricamente, supieron discernir claramente en la heroicidad de sus virtudes la libertad del cristianismo ante la civilización (nos referimos a *los Santos*, algunos grandes teólogos o misioneros, algunos obispos, algunos indios).

2. Los hombres de Iglesia (principalmente los obispos, misioneros y sacerdotes y muy pocos laicos) que *trataron de realizar la misión* aunque mezclaron inconscientemente, en muchas ocasiones, elementos hispánicos y cristianos como idénticos. Es la gran masa de los misioneros de indios, algunos laicos, e indios.

3. La gran mayoría de los conquistadores, colonos e hispánicos, al igual que los criollos y paulatinamente los mestizos, que unificaron totalmente los fines del Imperio hispánico con la Iglesia Católica, a tal punto de poseer un estricto *mesianismo temporal hispánico*. Se es cristiano por el hecho de ser hispánico, de ser bautizado, y de cumplir ciertos preceptos de la Igle-

sia, sin que esto exija, realmente, aunar existencialmente la conducta al Evangelio.

4. La gran mayoría de los indios bautizados pero *no totalmente catequizados* ni profundamente convertidos -y aún menos con una vida de comunidad cristiana- (una excepción, evidentemente, eran los indios que se habían organizado en *Pueblos, Doctrinas, Misiones* o *Reducciones*). Su actitud existencial (el plano moral o cultural), su fe o «foco intencional», no habían sido lo suficientemente educadas para abarcar el Dogma y sus exigencias. Así las borracheras, la degeneración, el concubinato, podían convivir con la creencia de la existencia de las «huacas» (espíritus de los diversos *lugares*), con ciertas hechicerías, magias y con la creencia en Jesucristo redentor.

5. Las zonas de indios indirectamente tocadas por la civilización hispánica o por las misiones, que permanecieron sustancialmente paganas.

6. Los indios propiamente paganos, sin ningún contacto con el cristianismo, que es a fines del siglo XVIII, un grupo verdaderamente marginal tanto de la civilización prehispánica como a la latinoamericana.

Caben entonces las siguientes reflexiones:

a) Debe tenerse en cuenta que a fines del siglo XVI sólo 120 mil hispánicos vivían rodeados de al menos 12 millones de indios lo que significa el 1 por ciento. Además, estaban dispersos en más de 20 millones de kms cuadrados. Los conquistadores no eran ni teólogos -aunque no faltaron los cultos, para gloria de España-, ni santos, aunque tampoco faltaron los santos; la mayoría venían de los campos de España, de Europa, donde el paganismo no había totalmente desaparecido, en España se debe todavía sumarse la gran influencia del Islam. La conciencia cristiana contaminada de paganismo (propia a su cultura y a toda la existencia humana en general) crecía en América en un medio fudamental y puramente pagano, lo que producía, realmente, un aumento de los contenidos paganos en la misma población

hispana. El emigrante, al romper con los moldes sociológicos de la «cristiandad» -este fenómeno se observa perfectamente en todo emigrante de Italia, Francia o Alemania, si es que pertenecen a tierras profundamente cristianas- pierde los *apoyos* empíricos, concretos, de su fe -lo que crea la sensación de «haber perdido la fe». Este debilitamiento de la fe, y el choque con un ambiente naturalmente pagano, influyó en la constitución de la nueva sociedad urbana de tipo hispánico y mestizo, que llamaríamos el cristianismo «latino-americano».

La categoría del nivel tercero -hispánicos, criollos y mestizos- son el fundamento de la civilización latinoamericana. Son las élites más conscientes y las que de hecho realizan la Historia en América Latina. Hasta el siglo XVIII permanecerán cristianas, y a veces pasarán claramente a la categoría segunda. El monopolio ideológico que la metrópoli poseía en las colonias -especialmente por el Tribunal de la Inquisición- impidió la entrada del protestantismo y de las filosofías francesas o inglesas del siglo XVI y XVIII; en la universidad de Córdoba, sin embargo, se enseñó Descartes desde el siglo XVIII.

Los ciudadanos hispanos y criollos eran, cada uno a su manera, y según su época, verdaderamente cristianos. Veamos un testimonio preclaro, de uno de los profetas de la emancipación americana:

«A la universidad de Caracas se enviará en mi nombre los libros clásicos griegos de mi biblioteca -dice Francisco de Miranda en su testamento de 1805-, en señal de agradecimiento por los sabios principios de literatura y moral cristiana con que alimentaron mi juventud, con cuyos sólidos fundamentos he podido superar felizmente los graves peligros y dificultades de los presentes tiempos.»[62]

b) La gran masa de indios se iba incorporando por una parte a la civilización urbana hispánico-criolla, y con ella tomaba su modo propio de ser cristiano. La masa india, que continuaba su vida semi-primitiva, permanecía en ese estado *catecumenal* de mayor o menor conciencia de su fe con mayor o menor grado

62. Texto en ROBERTSON, *Vida*, p. 57.

de instrumentos o estructuras sacramentales cristianas juntamente con otros paganos; hemos llamado a este fenómeno: *acumulación ecléctica* al nivel de las «mediaciones».

Repitamos entonces, la pregunta ¿puede hablarse entonces de una religión superficial, sólo de apariencia, mixta, yuxtapuesta o sustancialmente cristiana? Nos parece, como lo hemos mostrado, que el problema es mucho más complejo y todo juicio unívoco y global es imposible. Repetimos: 1) En un plano profundo, intencional, de fe, la masa india no ha adoptado superficial, aparentemente el cristianismo; sino que *comenzaba a adoptarlo* pero radicalmente, sustancialmente, auténticamente. Pero esto no es esencialmente ni una yuxtaposición, ni una mixtura, sino un «claroscuro» en donde nadie puede juzgar dónde comienza un polo y dónde termina el otro. 2) En el plano de las «expresiones», la liturgia católica sigue siendo la expresión *oficial «sustancial»*, que, sin embargo, la gran masa no puede practicar, por cuanto la falta de misioneros, las distancias, y otro tipo de impedimentos, se oponen. Aparecen así sustituidos paralitúrgicos -procesiones, culto a los santos, ermitas locales sobre el lugar de antiguos cultos, etc. (tal como en el mundo Grecoromano o el mundo cananeo)-, en los que los elementos, los gestos, los símbolos, en fin: los «vehículos», las «mediaciones» expresivas de las antiguas religiones están mucho más presentes. ¿Estas *formas supletorias* o *substitutos* pueden llamarse religiones *mixtas*? De ningún modo. Lo que en último caso podrían llamarse sería: creaciones o mezclas al nivel popular -*extra-oficial*- que vienen a llenar un vacío dejado por el método de la *Tabula rasa*; substitutos que desaparecerán cuando el catecumenado sea finalizado. El llamado *Catolicismo popular* -formas populares extra-oficiales de cultos, ritos, mediaciones- no es una religión mixta, sino manifestaciones temporales, supletorias de un pueblo que anhela el término de su evangelización. ¿Es por lo tanto una religión propiamente pagana? No. ¡Es más bien, la manifestación de una conciencia no enteramente cristiana!

CAPÍTULO TERCERO

ÉPOCA DE LA INDEPENDENCIA
(De un régimen de *Cristiandad* a un régimen de *Civilización profana*) (Siglos XIX y XX)

América Latina se ha visto enfrentada en el transcurso de un siglo y medio con un número creciente de problemas que Europa pudo lentamente asimilar y crear durante casi seis siglos. Las jóvenes comunidades deben afrontar sucesivamente: la crisis del nacimiento de las nacionalidades, la secularización, la injusticia del sistema económico colonial impuesto por las grandes potencias industrializadas, la constitución de una sociedad pluralista. Por otra parte, los diversos grupos sociales tuvieron que buscar nuevamente su coherencia, su equilibrio, su inspiración, los modos de gobierno, etc. La Iglesia se situará entre todos estos conflictos a la defensa de sus antiguos privilegios, hasta que, habiéndolos perdido de hecho casi todos, comenzará una vigorosa renovación de la cual pueden verse ya los primeros frutos; ciertamente -dicha renovación- está lejos de haber terminado.

La línea de fondo de este período de la Historia de la Iglesia es un pasaje del sistema de *Patronato* -donde el Estado español o los gobiernos nacionales dirigen la Iglesia y la Misión- a un sistema de Civilización profana, en la que la Iglesia recupera su libertad de acción y con ello mismo su labor puede dirigirse a la modificación de las estructuras injustas -con lo que recu-

pera la audiencia en la masa, el pueblo. Es decir, y al mismo tiempo, se pasa de una *Cristiandad* -donde toda otra religión debe ser excluida del cuerpo político, y donde el régimen legal apoya la Iglesia- al régimen pluralista donde la Iglesia debe contar con sus propias fuerzas y con sus propios medios, en una libertad real de cultos. En este segundo momento la Iglesia no interviene ya por medio de los resortes legales del Estado, sino por medio de las *Instituciones cristianas*; el nacimiento de estas *Instituciones* nos dará a conocer el inicio de la renovación que contemplamos en nuestros días.

Esto determinará igualmente el que las Iglesias Latinoamericanas comiencen una relación directa con *Roma* -interrumpida por el sistema de *Patronato*- lo que permitirá una apertura hacia Europa y el mundo en general (dejando así los marcos del Imperio Hispánico).

I. LAS CRISIS DE LOS NUEVOS ESTADOS INDEPENDIENTES

Los tres fenómenos de organización, universalización y secularización se dan conjuntamente aunque cada uno sea el objetivo principal de ciertas épocas. Podríamos decir que fue la organización de las nuevas naciones lo que absorbió la energía de las primeras generaciones; la universalización pudo producirse efectivamente después, y con ella, paulatinamente, la secularización se fue haciendo presente a niveles más profundos, a medida que los Estados iban adquiriendo conciencia de su autonomía. Veamos rápidamente estos tres aspectos por separado.[1]

1. *Crisis de organización de las nuevas naciones*

La independencia de las antiguas Provincias españolas de América, no significó simplemente una mera separación de la metrópolis, sino un cambio profundo al nivel de la civilización, de las técnicas políticas, económicas, etc. Es perfectamente ex-

---

1. Cfr. Notas bibliográficas, IX, pág. 214.

plicable que haya producido una natural desorientación en un primer momento, para después irse constituyendo paulatinamente un nuevo orden propiamente latinoamericano, esto comienza realmente a producirse en el siglo xx. Esa crisis de crecimiento se nos aparece como recorriendo cierto camino dialéctico, pendular, de una posición extrema a otra. Sin embargo, con el tiempo, se van alcanzando posiciones definidas. En todo este proceso la Iglesia se vio sustancialmente comprometida, por cuanto ha significado, en toda la Historia latinoamericana, una de las instituciones constitutivas de dicha historia.

La sociedad colonial poseía ciertas clases sociales que se distinguían tanto por sus funciones como por el grado de cultura, de poder económico y por la raza. Estas clases eran las siguientes: 1) Los españoles nacidos en España, quienes desempeñaban de hecho todo el gobierno (tanto en el virreynato como en la Audiencia y en gran parte del Episcopado); 2) Los *criollos* (hijos de españoles nacidos en América) que gobernaban en los Cabildos, y a veces llegaban a los altos cargos de la administración; había entre ellos muchos ricos y algunos ennoblecidos por la Corona; como en Europa, la profesión de leyes fue la más importante de este grupo (Les Tiers); 3) Los mestizos, que poco a poco fueron siendo la gran masa urbana; 4) Los indios, que eran la gran masa rural; 5) Los negros y mulatos que recuperarían la libertad por el proceso de la Independencia. La Corona absolutista dirigía totalmente las Provincias o Colonias Americanas. Al producirse la independencia, los *criollos* toman el poder, desplazando a los españoles de la Administración y el episcopado -una verdadera Revolución Francesa, donde la burguesía *criolla* organizará sus instrumentos de poder.

Esa élite oligárquica y de inspiración económica liberal o fisiócrata, comenzará la organización legal y cultural de las nuevas *Naciones*. Primeramente se va descartando la monarquía para definir un tipo de democracia representativa. Se entabla la lucha entre federalistas y unitarios, triunfando, de hecho, en la mayoría de los casos el unitarismo de las grandes capitales.

Por otra parte, «la primera generación revolucionaria -constituida por hombres formados en la colonia, e, incluso, integrados en los cuadros vitales y profesionales hispanos- fracasó en

su ideología confederacionista, como ocurre con Bolívar en la Asamblea de Panamá (1826), después de la cual se escindía el potente cuerpo territorial aunado por él y que hubiera podido ser el cogollo de la futura confederación sudamericana, en tres naciones: Colombia, Venezuela y Ecuador. En 1839, queda prácticamente disuelta la Confederación Centroamericana... Chile deshacía de 1837 a 1838 el intento de unión entre Bolivia y Perú».[2] Esto producirá, naturalmente, un gran separatismo de cada nación y de las nuevas Iglesias nacionales. El *Imperio Colonial* hispánico desaparece, y con él la *Nueva «Cristiandad»* americana.

Es necesario considerar, como hemos indicado arriba, que en el momento de la independencia el 20 por ciento solamente era blanco, un 26 por ciento mestizo, un 46 por ciento indio y un 8 por ciento negro y además, los blancos se reunían casi todos en las ciudades. El movimiento emancipador -esencialmente urbano-, fue dirigido sólo por los blancos criollos, y en defensa de sus intereses. El centralismo borbónico -igual que el francés de la época-, produjo la disminución de la vida municipal y su natural descontento. El impuesto decretado por Carlos III -*per capita*- benefició a los ya ricos y diferenció aún más a los pobres. Encontramos, entonces, a fines del siglo XVIII, una sociedad clasista, blanca y «los otros»; urbana y rural; enriquecidos y paupérrimos, una sociedad profundamente dividida.

Las élites criollas no temerán unirse al poder extranjero para realizar sus objetivos.

A fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, Inglaterra es el foco originante de la revolución en el Occidente. Revolución política -el parlamentarismo-, económica -el liberalismo capitalista-, técnica -el maquinismo-, intelectual -el empirismo en ciencias y el contractualismo individualista en teoría política. El naciente Imperio inglés se apoyó, de hecho, en un principio que ha sido llamado el *pacto colonial*. La metrópolis anglosajona vendía a sus colonias productos manufacturados, mientras que las colonias vendían las materias primas y de consumo para la

2. Cfr. Notas Bibliográficas, X, pág. 215.

industria y la comunidad metropolitana. Este hecho se apoyaba en el real desnivel de desarrollo industrial -ciertamente, al menos, era un hecho real, es decir, no ficticio como la economía mercantil española, que dependía de la explotación del oro o la plata americana, practicada por el Imperio de las Austrias. El Estado inglés, cuya tradición y orígenes deben buscarse en el tipo de Estado comercial de una Fenicia, Cartago, Venecianos, Genoveses, etc., gracias a la racionalización de la técnica económica y el desarrollo maquinístico -base de la industria- impuso a todos los pueblos un sistema económico que A. Smith expone en su *The wealth of nations*. Este sistema, que de hecho propone a las regiones productoras de materias primas «abrirse» al mercado de los recientes países industriales, significa entonces un progreso ante el mercantilismo español. El español vendía materia prima o de consumo -*que las colonias podían producir*- para comprar los metales preciosos; el inglés producía objetos manufacturados para comprar productos agropecuarios o materia prima para sus industrias (es decir, exigía a sus compradores acrecentar su agricultura y minería, al menos). España se oponía, u organizaba la explotación agropecuaria, ganadera y minera con medidas monopolistas que impedían una vida *real* de la economía. Inglaterra propondrá un sistema mejor, pero con el tiempo, cuando las Colonias políticas o económicas pretendan comenzar la era industrial, comprenderán que tienen un doble problema a resolver: la oposición concreta y política de las oligarquías industriales de los países desarrollados al propio desarrollo, y la competencia desigual de los productos manufacturados -a través de una experiencia secular, y a mucho menor precio.

Liberados de España políticamente, e igualmente de su monopolio artificial en lo económico, las nuevas colonias independizadas, los nuevos países libres, no pueden sino caer en la organización del *pacto colonial* inglés (o de sus seguidores: Europa continental y Estados Unidos): los países subdesarrollados, desde un punto de vista industrial, verán fijar el precio de sus materias primas por los países altamente industrializados, que pueden así vender cada vez más caros sus productos manufacturados. Este sistema se ha denominado liberalismo capitalista en

el plano internacional. En verdad es un *colonialismo* económico basado en la primacía industrial.

La Iglesia, que se había solidarizado con el régimen monárquico en la Colonia, se solidarizará, de hecho, con la nueva oligarquía, criolla primero, burguesa después.

Los siglos XIX y XX serán, para las nuevas repúblicas latinoamericanas, dos siglos de lucha por constituir una agricultura, ganadería, minería que les permite entrar realmente en un mercado libre -dominado por los países industrializados, especialmente Inglaterra y Estados Unidos después. Mientras que se trate de la explotación de las materias primas -bajo la dirección de capitales criollos o extranjeros (Ingleses primero, pero sobre todo norteamericanos en Centro América, Caribe y norte de América del Sur)- nuestros países contarán con la protección de los países industrializados. Sin embargo, cuando se trata de entrar realmente en la comunidad de naciones como países industrializados -es decir, que pretenden emanciparse del *pacto colonial*-, en ese momento comienza una lucha que cuenta con dos factores solidariamente unificados: los capitales de los países industrializados que ven liberarse sus fáciles mercados de materias primas a bajo costo; las oligarquías criollas liberales que son las que han vivido del beneficio de este sistema, en perfecta coordinación con el capital industrial extranjero.

Las actuales revoluciones pretenden, por una parte, destruir el *pacto colonial*, es decir, impedir que sean los países industrializados los que fijen el precio de las materias primas y aumenten así el precio de los productos manufacturados -superando sus crisis internas por un sistema impositivo bien simple, que desorganiza absolutamente la economía de los países industrialmente subdesarrollados. Por otra parte, dichas revoluciones pretenden obtener el poder de las *oligarquías criollas* extranjeraizantes que poseyendo de hecho todo el poder económico y político, permiten mantener a las repúblicas en ese estado de productores de materias primas a bajo costo para los países altamente industrializados.

Todo esto es fruto de una política española, que fundamentó el progreso ficticio económico del Imperio en el recurso fluctuante de los metales preciosos y no en el trabajo técnico de su pue-

blo. España eligió el camino más fácil: explotar con los indios el metal americano, en lugar de encaminarse por la senda estrecha que tomó Inglaterra: el trabajo consciente y diario de un pueblo industrioso. La falta de visión económica de España fue catastrófica para España, pero también para nosotros los latinoamericanos.

España bien hubiera podido tener hierro y carbón pero esto habría significado un austero, simple, cotidiano, trabajo industrial. Prefirió extraer sólo oro y plata, lo cual, a corto plazo, produjo un efímero esplendor, y a largo plazo la catástrofe económica que todavía sufriremos por algún tiempo.

La Iglesia, más o menos comprometida con los gobiernos conservadores -ya que el sistema de *Patronato* era mantenido o se ligaba a dichas minorías por relaciones sociales- se presentará, durante algún tiempo, como un tanto extranjera a los intereses del pueblo más humilde, de los indios, del obrero, de los pobres. En la medida en que los gobiernos liberales o semi-socialistas han liberado a la Iglesia, ésta puede -en el presente- ser un factor importante en la reorganización de la sociedad latinoamericana.

2. *Crisis de universalización de las comunidades nacionales*

La organización se produce al nivel de la *civilización*, la universalización al nivel de la Cultura -como la hemos definido- y el «núcleo ético-mítico» latinoamericano. El Imperio Hispánico poseía un muro contra toda intromisión ideológica extranjera: el Tribunal de la Santa Inquisición. Los nuevos gobiernos nacionales se apresuraron a suprimir el Tribunal. América Latina dejó entrar entonces toda nueva *Weltanschauung*, y con ello, necesariamente comenzó la crisis de universalización.

La Iglesia tomó ciertas veces, y otras veces se supuso que tomaría, una actitud tradicional, lo que le significó la oposición de las élites renovadoras.

Desde un punto de vista social -al menos en principio- se dio de inmediato la libertad a los esclavos negros (en Argentina en 1813, en Brasil, en 1888). Al indio se le considera parte inte-

grante de la nueva sociedad. Sin embargo, la élite criolla no permitirá a ninguna de esas dos razas llegar a los puestos de comando. Muy por el contrario los mestizos lo harán y rápidamente. La universalización racial es entonces relativa

La escolástica desaparece de las Universidades -las que no han cerrado sus puertas desde la emancipación-, para caer, la Iglesia, en una total desorientación hasta fines del siglo XIX. Es decir «el siglo XIX es, tanto para España como para América hispánica, un siglo de decadencia filosófica».[3]

Llegan desde Europa todas las filosofías y concepciones políticas, y se mezclan a las ya existentes, produciendo esos sistemas extraños ya veces verdaderamente míticos que han nacido en América Latina. Estos movimientos se enfrentaron contra la Iglesia, ya que en Europa eran anticatólicos o anticristianos, y además se enfrentaban a una Iglesia en total desorganización y sin ninguna posibilidad de una respuesta satisfactoria. En todo el siglo XIX *lo que quedaba de la Iglesia* tomó una postura negativa, de defensa.

Pueden distinguirse, en este proceso de «apertura» diversos momentos, que simplificaremos de la siguiente manera:

a) Movimiento emancipador, bajo la influencia del liberalismo español y de Francia; es sustancialmente conservador. Las nuevas Naciones descubrirán, antes, nuevas formas de gobierno -al nivel de los instrumentos de la civilización-, para después tomar conciencia de la nueva fisonomía, de la medula de su cultura, *núcleo ético-mítico*. La civilización es más fácilmente transmisible, mientras que las estructuras fundamentales necesitan más tiempo para evolucionar.

Un Manuel Belgrano (Argentino), por ejemplo; bachiller en 1789 en Salamanca y abogado en 1793, se muestra claramente fisiócrata en sus doctrinas (la influencia de un Jovellanos se dejará sentir fuertemente en el Plata): «La ganadería podría producir más frutos que todo el oro del Perú.» Otro signo es el «Partido de los franceses», nace en Brasil aunque procedente de Portugal (Porto, 1791; Bahía, 1797).[4] En verdad la influencia de Francia e Inglaterra venían más por España que directa-

3. Cfr .Notas bibliográficas, XI, pág. 216.
4. P. CALMON, *Historia da civilizaçâo brasileira*, p. 189.

mente. El fondo de todas las ideologías era un ambiguo *liberalismo*. Pedro Molina (centroamericano) nos decía: «El Supremo Hacedor creó a los hombres iguales... La libertad política es absoluta... Yo nací libre, luego debo gobernarme a mí mismo.»[5]

El mismo Cura Hidalgo, en su «bando de Guadalajara» (6.12. 1810) lo que pide es la *igualdad* de los indios en la sociedad mexicana.[6]

Influyen los movimientos enciclopedistas, el sensualismo de Condillac (Mont'Alverne y Gonçalves de Magalhâes en Brasil); el eclecticismo de Víctor Cousin; la economía de un S. Mill, de un Bentham; la irrupción lenta de las técnicas (un Thomas Falkner en Argentina, alumno de Newton), etc. Las logias masónicas (piénsese, un poco después, en las *escosesas* y *yorkinas* de México, con Lucas Alamán o José María Mora) van configurando poco a poco un ambiente ideológico propiamente latinoamericano, y aunque todavía sobrenada en las estructuras coloniales significa una verdadera época de transición.

La Iglesia, absolutamente desorientada, sólo podía oponerse o apoyar los hechos consumados. Muchos miembros del clero, y aún algún obispo, tuvieron intervenciones muy importantes en los momentos de la emancipación ideológica, pero el Cuerpo eclesial no podía ofrecer ninguna solución coherente.

b) El momento constitutivo de las nuevas formas nacionales se sitúa en torno al 1850, y es en esa época cuando se produce la «revolución», la «renovación» o la «ruptura» más profunda en la Historia de América Latina. La constitución mexicana de 1857 es un ejemplo revelador, lo mismo que la de Colombia de 1853. Precisamente en torno a este momento deben situarse -como movimiento preparatorio- el romanticismo de Echeverría y la acción de un Alberdi, y, posteriormente, de un Sarmiento en Argentina; de un Lastarria y un Esteban Bilbao en Chile, Sacco y José de la Luz y Caballero en Cuba, etc. Aquí se produce ya una ruptura con el pasado y se echan las bases de las nuevas conciencias nacionales, la Iglesia está siempre presente,

5. R. H. VALLE, *Historia de las ideas contemporáneas en Centro-América*, p. 265.

6. V. ALBA, *Las ideas sociales contemporáneas en México*, p. 20.

pero en la mayoría de los casos para ser criticada y combatida como un residuo de la Edad Colonial, de los tiempos de la «Cristiandad».

Pero la verdadera ruptura *ideológica* de las minorías burguesas, de la oligarquía -no ya aristocrática, sino más bien de clase media- de criollos, fue el movimiento positivista. F. Brandâo escribió en 1865 *A Escravatura no Brasil*, pero fue M. Lemos con su *Comte-Philosophie Positive* (1874) quien hace presente el positivismo en Brasil (su discípulo Teixeira Mendes proseguirá la obra). El positivismo, especialmente en Brasil, pero igualmente en toda América Latina, será una verdadera filosofía religiosa como lo había pensado Comte. Gabino Barreda fue alumno de Comte en París e introdujo el positivismo desde 1870 en México. P. Scalabrini fue el primer rioplatense que dio clases de filosofía positiva. En Uruguay se hace presente entre el 1873 al 1880. El *porfirismo* lo estatuyó como el trasfondo ideológico de su Gobierno (1876-1880; 1884-1911). Junto con el positivismo las doctrinas de Littré fueron universalmente admitidas por la burguesía liberal que gobernaba lo cual produjo la enseñanza laica a fines del siglo XIX en casi toda América Latina. Ante la total oposición contra la Iglesia, ésta sólo respondió por la pluma de algunos excepcionales escritores, pero en general -como hemos dicho más arriba-, no habiéndose todavía tomado conciencia del estado lamentable en el que se encontraba en todos los campos, permaneció casi ausente de la palestra política o cultural.

c) El siglo XX, sin embargo, cambia lenta pero radicalmente la situación anterior. Por influencia de Bergson, de Brentano o de Husserl, del Neo-tomismo, y, después, de Ortega, el positivismo es criticado y una posición genéricamente «espiritualista» se ampara en las cátedras universitarias, si bien no de los partidos políticos que seguirán siendo liberales, pero poco a poco nacerán las nuevas posiciones contemporáneas: el socialismo y el marxismo, o el nacimiento de partidos de inspiración cristiana. Un José E. Rodó en Uruguay significa ese pasaje del positivismo al neo-espiritualismo; un Jackson Figueiredo en Brasil; etcétera. El *conciencialismo* de un Alejandro Korn en Argentina fue igualmente una reacción contra las doctrinas del siglo XIX;

la actitud de Trinidad Sánchez Santos, en la palestra social, es también una posición desconocida en el siglo anterior. En este momento, la Iglesia, poco a poco, apoyada en las experiencias de algunos «profetas» del siglo XIX, y por la renovación del cristianismo europeo, comienza a hacerse presente a la altura de los tiempos. La etapa de la «defensa de la fe» deja lugar al descubrimiento de nuevas formas de hacer «difusiva» la fe.

América Latina -por la crisis que hemos llamado de «universalización»- puede en el presente, de una manera global (al menos en sus élites especialmente universitarias, sindicales, políticas, etc.), entablar un diálogo con todas las ideologías del mundo contemporáneo, conociendo sus métodos y sus consecuencias. La «apertura» desde el mundo colonial hispánico al mundo total, o a la humanidad, se ha producido durante un siglo y medio, costando, ciertamente, muchos sufrimientos, luchas, oposiciones y vidas, pero al fin se ven los frutos (imperceptibles para el extranjero, que no puede comprender toda esta secular evolución «desde adentro»).

El protestantismo es -con respecto a la «universalización»- el único y muy importante movimiento *religioso* de influencia extranjera (especialmente norteamericano, con respecto a lo que el protestantismo contemporáneo tiene de más dinámico, y de origen europeo, debido a las emigraciones alemanas, inglesas, etcétera).

Como puede verse, las orientaciones al nivel de la *civilización* -técnicas, doctrinas económicas, etc.- vienen del mundo anglosajón (primero de Inglaterra, después de Estados Unidos); al nivel de la *cultura* y del *núcleo ético-mítico*, proceden sobre todo de Francia (tanto los movimientos románticos, positivistas, como antipositivistas). El protestantismo va unido entonces, por una parte, a la expansión, en América Latina, de la civilización norteamericana, y por otra a la expansión anglosajona o germana de tipo emigratorio, manteniéndose, por ello mismo, durante mucho tiempo, al margen de la evolución de la conciencia latinoamericana aunque siendo uno de los nuevos elementos de la conciencia actual.

3. *La secularización*

Puede entenderse este término como encubriendo o significando dos conceptos diversos. En primer lugar, secularización puede significar todo movimiento *contrario a la Iglesia*, que se apropia de sus bienes o restringe sus derechos: es un sentido impropio. En segundo lugar, secularización significa la toma de conciencia de la *autonomía propia de un Estado* con respecto a la Iglesia, y la ejecución efectiva de los medios para realizar dicha autonomía. Es evidente que muchas veces el Estado realizará este proceso defectuosamente o imprudentemente, o que la Iglesia no permitirá que se produzca tal proceso o postergará su realización: en ambos casos la secularización será antieclesial. Debe entenderse bien que el proceso de secularización no es necesariamente anticristiano, sino que, muy por el contrario, es un fruto de la teología cristiana -mientras que el anticristianismo de muchos procesos de secularización es más bien el efecto de una irregularidad (por parte del Estado o la Iglesia) en el mismo proceso. En América Latina la secularización se ha realizado de todos los modos posibles: desde la extrema violencia (como en Colombia o en México desde 1917 en adelante) o del todo pacíficamente (como en Chile en 1925).

Estamos, entonces, al nivel de las relaciones de la Iglesia y los Estados nacionales.

Veamos rápidamente los diversos niveles en los que dicha secularización se ha ejercido:

a) El primer paso fue al pasaje del *Patronato* ejercido por la Corona española, al mismo Patronato pero ahora teniendo como sujeto a los jóvenes gobiernos nacionales. La Iglesia queda un tanto a la merced de políticos a veces inescrupulosos, y la mayoría de las veces faltos de experiencia y prudencia. Los gobiernos liberales y aun positivistas no renunciaban siempre a este poder sobre la Iglesia -aunque la persiguieran de hecho en todos los campos. Sin embargo, el movimiento mismo de la secularización se opone intrínsecamente al Patronato, y poco a poco ha sido abandonado por los mismos gobiernos. Un ejemplo

reciente: En 1961 el gobierno de Bolivia renuncia al derecho del Patronato. Puede comprenderse que, con este poder, los gobiernos del siglo XIX pudieron impedir toda renovación en la Iglesia o toda oposición a sus planes.

Sin embargo, la Iglesia latinoamericana no tuvo ningún caso serio de constitución de «Iglesia nacional» como muchos políticos y algunos eclesiásticos lo intentaron en la Historia del continente. Esto muestra una relativa madurez y una fidelidad a la Catolicidad.

b) La Iglesia es despojada de todos los *bienes económicos* que poseía. Los gobiernos, necesitando fondos y procurando realizar una reestructuración, echaron mano de los bienes eclesiásticos, como los príncipes alemanes en la Reforma o como ocurrió en la Revolución Francesa: No sólo de las diócesis, sino igualmente de los religiosos. Benardino Rivadavia -en Argentina- significa este paso en la secularización. No sólo intenta la constitución de una Iglesia nacional, sino que confisca bienes y pretende la reorganización de las órdenes religiosas (1824). Lo mismo la expoliación de conventos en Bolivia (1826) o las confiscaciones de Nicaragua (1830). Mucho después en Colombia se procede a la misma expropiación de los bienes de la Iglesia (1861), y sobre todo en México a partir de 1917.

Podemos decir que la Iglesia pierde todas las propiedades agrícolas o de otro tipo que podía haber heredado de la Colonia, para verse reducida a una pobreza real, puesto que de hecho vivirá de la sola contribución de los fieles, en la mayoría de los casos. Los obispos, sacerdotes, no dependerán más de bienes raíces, ni de sueldos del Estado (en la mayoría de las Naciones latinoamericanas), lo que permitirá una mayor libertad en el presente.

c) Pérdida progresiva del ejercicio de *los resortes legales y políticos* del Gobierno o del poder. En todo el proceso de la independencia la Iglesia interviene activamente, y esto hasta las Constituciones de la primera mitad del siglo XIX. Pero desde 1850, la Iglesia pierde casi absolutamente -de un modo real- todo poder político (lo tendrá en la medida que un gobierno

quiera concederle algún poder, pero, evidentemente, con compensaciones en otros planos). Los grupos liberales serán más opuestos a la Iglesia, mientras que los conservadores la apoyarán según las circunstancias. A veces aparecieron en el pasado algunos Partidos Políticos confesionales -como en México, *Partido Católico* (1911)-, sin embargo no llegaron nunca al poder efectivo. Sólo los partidos de inspiración cristiana -no confesionales-, organizados a partir de la segunda guerra mundial, significan una presencia real de la conciencia cristiana en la sociedad latinoamericana, igualmente que los Sindicatos y las élites obreras o universitarias cristianas (estas últimas son muy activas, conquistando la mayoría en muchas elecciones estudiantiles, como en el caso de muchas universidades de Chile, Argentina, Brasil, Bolivia, Perú, etc.). La Iglesia entra así positivamente en un régimen de civilización profana, y la conciencia cristiana comienza a tomar confianza en el nuevo «modo de ser».

La primera separación de la Iglesia y el Estado se produjo en Colombia en 1853 (junto con la aceptación del divorcio). Colombia es un pueblo especialmente sensible al problema religioso, y en toda su historia se ve -como un movimiento dialéctico- Gobiernos católicos y anticatólicos, liberales o conservadores, arrebatarse el poder para cambiar la estructura del país. Es un ejemplo paradigmático del alma latinoamericana. En 1886, Rafael Núñez restablece la unión de Iglesia y Estado, terminando así el período comenzado por José Hilario López en 1849.

d) Por último, y por la influencia de Littré, la *enseñanza laica* se impuso en casi toda América Latina, aunque con fluctuaciones, desde 1884 en Argentina y Costa Rica. Sin embargo, hay una tendencia a replantear el problema escolar y en algunos países se vuelve a la enseñanza religiosa optativa en los colegios del Estado. Las Universidades católicas nacen igualmente junto a las Universidades estatales, pero la teología no es aceptada en el rango de las «ciencias».

En algunos países la Iglesia ha comprendido la importancia de trabajar dentro de una doctrina de libertad de conciencia que no sea por ello meramente laicista. Se tendería, en ese caso, no a la utilización de los organismos estatales para los fines de la

Iglesia (que sería la actitud del régimen de Cristiandad), sino la libertad efectiva de una formación de la conciencia religiosa dentro de las estructuras educacionales del Estado (régimen pluralista de una civilización profana, pero respetuosa del problema de la religión y no contraria por principio, como el laicismo).

En el campo de la enseñanza, la Iglesia descubre nuevos medios, como la radio, las publicaciones, los diarios, etc.

La secularización produce lentamente la libertad de conciencias, lo que significa para la Iglesia el descubrir y crear nuevas maneras para cumplir su labor en la sociedad pluralista. El protestantismo, en cambio, encuentra su posibilidad de existencia en esta secularización. Ello agrava un tanto, en el comienzo, las relaciones entre Protestantismo e Iglesia, por cuanto son los gobiernos liberales, laicistas y positivistas los que luchando contra la Iglesia, abren las puertas al protestantismo. Sin embargo, con el tiempo, el protestantismo adquirirá una estructura mucho más nacionalizada y la Iglesia -adaptándose paulatinamente- podrá entablar un diálogo ecuménico.

II. GRANDES ETAPAS DE LA HISTORIA DE LA IGLESIA EN AMÉRICA LATINA POLÍTICAMENTE INDEPENDIENTE

La tarea de la periodificación tiene siempre algo de artificial; nosotros creemos poder justificar en la realidad las siguientes etapas o períodos: por una parte el siglo XIX -con tres subdivisiones internas-, por otra el siglo XX con dos momentos.

A. *La Iglesia en transición, durante el siglo XIX (1808-1898)*

La Iglesia de América Latina queda absolutamente aislada y debe realizar sola una experiencia capital de su historia. En todo este proceso ha atravesado una verdadera «noche de la historia», y de ella ha salido profundamente purificada y pobre, pero adaptada a la nueva situación.[7]

7. Cfr. Notas bibliográficas, XII, p. 217.

6. Sexta etapa. La crisis de las guerras de la Independencia (1808-1825)

En la labor de la independencia, la Iglesia -sobre todo el clero y los religiosos, ya que el episcopado adoptará una posición ambigua- cumplió una labor esencial. Siendo de hecho el clero lo más culto en América Latina a fines del siglo XVIII, su actitud era capital para la Revolución. Esto explica que en un primer momento todos los gobiernos no hayan tomado medidas importantes de secularización. Pero inmediatamente se ve la falta de miembros, la desorganización, la división, el cansancio por tan exasperante activismo. Desde 1820 comenzarán las primeras medidas contra la Iglesia; ya en 1815, el tirano y Doctor Francia, en Paraguay, combatió a la Iglesia, pero ello se debe más a su despotismo que a razones objetivas.

Nos extenderemos más particularmente sobre este período, por cuanto además de ser el nacimiento de las nuevas naciones, significó para la Iglesia -generosa hasta la heroicidad- enormes e irrecuperables pérdidas, sobre todo de sus profesores de teología, comunidades religiosas, seminarios, parroquias, obras eclesiales en general.

Esta crisis y la actitud europea -en franca crisis misionera- explicará toda la historia posterior hasta el comienzo del siglo XX.

a) Actitud del Episcopado. Veamos rápidamente la posición del episcopado en cada nación.

En México el obispo fray Antonio de San Miguel -de Michoacán- reunía un grupo de economistas legalistas que pueden incluirse entre los antecedentes de la revolución. Sin embargo, Lizana -México-, Primo Feliciano Marín -Monterrey-, Llanos -Chiapa- y Estévez -Yucatán-, especialmente Manuel Ignacio González del Campillo -Puebla- obraron de manera indiferente o francamente contraria a la primera revolución. Sin embargo, la segunda guerra de la independencia -gracias a la postura liberal del Gobierno español de 1820-, hizo inclinar el

episcopado hacia el bando de los patriotas, especialmente por la acción del canónigo Monteagudo (1821).

En *Perú*, desde 1809 comienza el movimiento de la independencia. La primera sublevación tuvo lugar en Pumacagua. Don José Pérez y Armendáriz -Cuzco- no se opuso a los insurgentes, por lo que, aplastada la rebelión, el obispo fue depuesto por Fernando VII. Los restantes obispos peruanos apoyaron a los realistas contra la independencia; Silva y Olave, Carrión y Marfil, Sánchez Rangel y Fayas. Un Calixto Orihuela y un Goyeneche tuvieron cordiales relaciones con los vencedores patriotas. Sin embargo, podemos decir que la Iglesia de Perú comprendía que con el fin de la Colonia perdería su predominio en Sud-América, además que, por su fuerte y rica organización española, los grupos patriotas veían más estructurada la oposición. Fue sin embargo la dignidad de San Martín la que conquistó la confianza:

> « Yo llamo substancia de lo sucedido a la realización de la libertad e independencia del Perú, ya establecida como veis. Llamo modo, lo prodigioso de su triunfo de una pequeña porción de gente, venida de suma distancia, desnuda, mal provista, mandada por media docena de generales, humanos, llanos, pacíficos, sin más artillería que un cañón: sobre un ejército doble o triple, situado en su territorio...» (Obispo Orihela, febrero de 1825, *Pastoral al pueblo y clero*, refiriéndose al ejército de San Martín formado originariamente en Mendoza.)

En el Plata la situación fue un tanto diversa. En *Argentina* el obispo de Buenos Aires -Lué- se mostró contrario a la Primera Junta, y sin embargo no se opuso una vez constituida, muriendo en 1812. Orellana -Córdoba- se unió en cambio al movimiento contrarrevolucionario encabezado por Liniers, y fue desterrado en 1818. Videla del Pino -Salta- fue desterrado por Belgrano por actuar para el grupo realista. De este modo todo el episcopado desapareció de Argentina desde 1812. En *Uruguay* no había obispado. En *Bolivia* Moxó y Francolí -Charcas- adoptó una posición moderada y conciliadora, y aunque recibió

triunfalmente las tropas liberadoras de Buenos Aires, fue igualmente destituido desde 1816. Mientras que Remigio de La Santa y Ortega -La Paz- era convencido realista, huyendo a España en 1814. En Santa Cruz estaba Javier de Aldazábal, y aunque aceptó la revolución murió en 1812 dejando vacante su sede hasta 1821. En *Paraguay* el Dictador Francia depuso a Roque Antonio de Céspedes alegando su demencia. En *Chile* el vicario capitular, don José Santiago Rodríguez Zorrilla era realista, y el obispo de Concepción -Diego Antonio Martín de Villodres- apoyó en 1813 la contrarrevolución realista, y en 1815, ante el triunfo de los patriotas, huyó a España.

En *Ecuador*, muy por el contrario, la Segunda Junta tuvo por presidente al obispo, quien presidió igualmente el Congreso Constituyente: Don Cuero y Caicedo. De él dice Torrente:

> «El reverendo obispo don Juan José Caicedo, fue uno de los enemigos más terribles que se presentaron a la causa del rey. A sus pastorales y predicaciones revolucionarias se conmovió una gran parte del clero, y escudados algunos religiosos con las indulgencias que dicho prelado concedía a los que salían a defender la patria y la libertad, se pusieron sobre las armas y, formando partidas ambulantes, se dedicaron a hostigar a los realistas ya aumentar las fuerzas de los que sostenían la independencia.»[8]

El obispo de Cuenca -Andrés Quintián-, por el contrario, era un convencido realista y luchó contra la independencia.

En *Colombia* el obispo de Santa Fe de Bogotá -don Juan Bautista Sacristán- no fue aceptado en un primer momento, y adoptando una posición conciliadora se le dejó gobernar su diócesis, murió en 1817. Igualmente, el obispo de Santa Marta murió en 1813- Sánchez Serrudo Carrillo -Cartagena- fue expulsado en 1812 porque no aceptó la Junta Revolucionaria.

El obispo de Popayán, don Salvador Jiménez de Enciso Padilla, tomó posesión en 1818, cumplió una conversión manifiesta y profunda, y significó para la revolución su mejor fundamento.

---

8. Cit. por VARGAS UGARTE, *El episcopado en los tiempos...*, p. 84.

Escribió a Pío VII en abril de 1823 informándole positivamente de los nuevos gobiernos. La actitud de Bolívar -aunque política- fue muy prudente y respetuosa. En *Venezuela*, Coll y Prat, obispo de Caracas, aceptó la independencia y sirvió de intermediario entre los revolucionarios y la Iglesia venezolana. En Guayana, el obispo no llegó nunca a ser consagrado hasta 1829. Santiago Hernández Milanés aceptó la independencia- murió en 1812. Cuando Coll y Prat fue llamado a España, Venezuela no tuvo ningún obispo.

En América Central, por último, el obispo Casaus y Torres -Guatemala- atacó el movimiento emancipador con una pastoral muy intransigente.

Como puede verse claramente, los obispos en general, habiendo sido nombrados por el sistema del Patronato, permanecieron más partidarios del rey que de los nuevos gobiernos. Pero sobre todo, como se ha visto con los ejemplos expuestos, la desorganización del Cuerpo Episcopal es total -esto significará la ausencia de ordenaciones, sacerdotales y religiosas, la clausura de seminarios, el robo y destrucción de archivos, la desconexión de cada parroquia, de cada país. Así como la «Cristiandad medieval» perdió su unidad por la constitución de las nacionalidades -pero a través de cuatro o cinco siglos-, así América Latina (la «nueva cristiandad» como le llamaba Toribio de Mogrovejo) pierde su unidad en sólo un decenio. Los obispos, en el período colonial, tenían conciencia de pertenecer a una nación, de allí que fácilmente un obispo de México fuera nombrado en Perú, o del Río de la Plata se fuese al Norte. Ahora cada Iglesia se convertiría en una isla, y casi durante un siglo no habrá más comunicación. Esta crisis es mucho mayor que la provocada por la Revolución Francesa para la Iglesia en Francia, por cuanto la cercanía de Roma, la presencia numerosa de «Cristiandades» no afectadas, permitirán en poco tiempo la reconstrucción. Muy por el contrario, América Latina, que había «mamado de España su alimento vital», produciendo el movimiento emancipador, debía ahora reconstituir sola, y *sin ninguna ayuda extranjera*, todo el edificio en ruinas pero como se verá, en vez de

paz y orden, el siglo que sigue a estos acontecimientos será de guerras fratricidas o guerras ideológicas inspiradas en doctrinas anticristianas. La Iglesia desorganizada, con el tiempo, se anemizará aún más. ¡No podía ser de otro modo!

b) Actitud del clero. Los sacerdotes, elemento vital de la Colonia, en contacto directo con el pueblo, la aristocracia y los indios, significaron, sin lugar a dudas, el respaldo más profundo de la revolución.

Los patriotas, los revolucionarios criollos, eran minorías insignificantes sin auténtico apoyo popular -al menos en su comienzo-, en el campo. Sólo el clero tenía la doble cualidad de poseer una cultura suficiente y un amplio campo de «contacto». Su posición era esencial para el movimiento emancipador .

En *México*, de los ocho mil sacerdotes seis parecen haber apoyado la causa emancipadora.[9] Son bien conocidos el Padre Miguel Hidalgo y José María Morelos -ambos curas párrocos-, que dirigieron el levantamiento de los indios; lo mismo que los Padres Izquierdo y Magos.

En 1815 se contaban ya 125 sacerdotes fusilados por los realistas españoles. El convento agustino de México fue uno de los primeros focos revolucionarios en el primer período de la independencia; descubiertos, fueron expatriados. El presbítero José María Mercado -conocido por su virtud y responsable de la casa de ejercicios de Guadalajara- abrazó decididamente la causa de la independencia. Monteagudo, Pimentel, Arcediano de Valladolid, son personas fundamentales para entender los primeros momentos de la revolución.

En *Perú*, actuaron muchos religiosos en el levantamiento de Pumacagua. Sin embargo, puede decirse que fue el virreynato donde el clero fue menos ferviente en apoyar la revolución.

En *Argentina*, por el contrario la acción del clero fue decisiva, y no sólo apoyó el movimiento, sino que fue una de sus causas. Fray Ignacio Grela era uno de los que protestó de la elección de Cisneros como presidente de la Junta. En la petición presentada

9. Cfr. TORMO, *Hist. relig. de América* (inédito), III, p. 36.

al Cabildo para el nombramiento de una nueva Junta hay 17 sacerdotes que firman. El Deán Funes en Córdoba hace fracasar la contrarrevolución de Liniers -contra su propio obispo. Fray Luis Beltrán -capellán del ejército de San Martín- organizó la construcción de los cañones que llevarían la libertad a Chile con las campanas de algunos conventos- se le llama «el primer ingeniero del ejército libertador».

¡En la Asamblea de Tucumán -9 de julio de 1916- donde se firmó el acta de la Independencia, de los 29 firmantes (diputados de las provincias) 16 son sacerdotes católicos!

En el *Uruguay*, Vigodet escribía al obispo Lué y Reiga de Buenos Aires:

> «En vano sacrificaría mis desvelos para restituir el orden y tranquilidad perdidos en la Banda Oriental... si los pastores eclesiásticos se empeñan en sembrar la cizaña (se refiere a la revolución emancipadora)... ésta es la conducta casi general de los párrocos y eclesiásticos seculares y regulares que se sirven de la cura de almas en esta campaña.»[10]

El clero uruguayo tomó la misma actitud que el argentino. Lo mismo en *Bolivia* con gran descontento de Goyeneche. En *Ecuador* la noche de 1809 en que se decidió lanzar el «primer grito» de revolución estaban presentes tres sacerdotes, y al fin de la reunión se cantó la *Salve Regina*. El padre Rodríguez -profesor de Teología en el seminario- fue el autor del proyecto de Constitución que fue aprobado (documento republicano, y en las más modernas corrientes filosóficas y políticas del siglo XIX). La reacción realista significó la expulsión de muchos clérigos patriotas. En *Colombia*, en el levantamiento de julio de 1810 tomaron parte tres miembros del capítulo metropolitano y varios presbíteros -Morillo, realista, encarceló a varios sacerdotes por sus actitudes revolucionarias. En «El Calí», fray Joaquín Escobar fue el presidente. El convento dominico de Chiquinquirá como centenares de otros en América Latina- determinó entregar al Go-

10. Cit. en Ibid., p. 17.

bierno todos los bienes en común y particular, y entregó el dinero y las alhajas de oro para ayudar al nuevo Estado. En *Venezuela*, en cambio, el clero estuvo más dividido. José Cortes de Madariaga, canónigo, tuvo una importante actuación en la Junta Suprema de 1810. En el Congreso de 1811 tomaron parte nueve sacerdotes donde se declaró la Independencia, en Caracas.

En *América Central* el clero fue activo en ambas partes. El sacerdote José Castilla reunía en su casa la «Tertulia patriótica» de Guatemala, una de las causas próximas del movimiento emancipador. En el convento de Belén se realizaban reuniones secretas revolucionarias; cuando el capitán general lo supo, fueron severamente castigados los participantes. El padre José Matías Delgado inspiró el movimiento en El Salvador. En la reunión de la Asamblea de Guatemala de 1821, fue el canónigo doctor José María Castilla el primero en votar por la proclamación de la independencia, donde firmaron 13 sacerdotes entre los 28 presentes. El sacerdote doctor Simón Cañas hizo incluir los derechos ciudadanos de las poblaciones de color, «nuestros hermanos esclavos», les llamaba.

Como puede observarse, la actuación del clero fue decisiva. Sin embargo, el hecho de que la revolución tuviese, en varias partes, dos momentos, y que en toda Latinoamérica se sucediesen, después, gobiernos opuestos, hizo que el clero -lo más influyente de la sociedad- fuera perseguido ya por un grupo, ya por otro. Expulsiones, muertes, cárceles, desorientación, activismo y nerviosismo desenfrenado -y esto durante muchos decenios- alejaron a los sacerdotes de su cargo pastoral. La trágica situación exigía tomar una posición de «compromiso»; pero dicho «compromiso» era la causa de la fatiga, el aniquilamiento, la desorganización y la falta de continuidad en la labor sacerdotal. ¡Los sacerdotes guerreros o políticos difícilmente podían retornar a la antigua vida de apostolado¡ ¡He ahí una situación inevitable, por la cual la Iglesia habría cumplido su misión inmolándose hasta la extinción de sus fuerzas!

c) Actitud de los nuevos gobiernos. La posición general de todos ellos fue la siguiente: siendo las minorías revolucionarias -no el pueblo- de formación más o menos liberal, sintiéndose, sin embargo, en este primer momento, profundamente católicos (y hasta intolerantes hacia toda otra religión), adoptaron medidas disciplinarias y económicas, en la línea del *Patronato* que se atribuían, que arruinaron más aún la ya desorganizada Iglesia que había atravesado la crisis de la Independencia. Todo este período -y el siguiente (1825-1850)- será más conservador que liberal, en su fondo. ¡No puede producirse una ruptura tan capital en sólo algunos años!

La política general seguida por los nuevos gobiernos fue la de entablar relaciones directas con Roma. Como veremos, Roma está comprometida con Madrid y la Santa Alianza, pero poco a poco tomará sus libertades. Con esto se perseguían dos fines: el primero, el reconocimiento indirecto de la Independencia, cuyo valor moral era esencial; el segundo, la subordinación oficial y real de la Iglesia por el sistema de Patronato nacional, por cuanto los gobiernos patriotas no podían permitir que España hubiera ejercido el *Patronato* y ellos no; era una cuestión de poder y de prestigio.

En *México*, el carácter religioso y popular de la revolución se dejó ver en la Constitución de Apatzingan (1814): «La religión católica, apostólica, romana es la única que debe profesar el Estado» (Primer capítulo); «...la calidad de ciudadano se pierde por crimen de herejía, apostasía y lesa nación. Los transeúntes serán protegidos por la sociedad... con tal que reconozcan la soberanía e independencia de la nación y respeten la religión católica, apostólica y romana» (Tercer capítulo). Aun cuando Iturbide consigue la independencia (1821), el liberalismo de la Corte Española inclina a la Iglesia, en masa, por la causa de la Independencia. El Gobierno toma entonces una actitud conservadora. La *Gaceta* del gobierno de Guadalajara (11 de julio de 1821) dice: «...En favor de la Independencia no podemos hacer mayor apología que afirmar que con ella se salva en este reino la religión católica apostólica romana, vulnerada en los diarios de las Cortes últimas de 1820» (en España).[11]

11. TORMO, Ibid., p. 75.

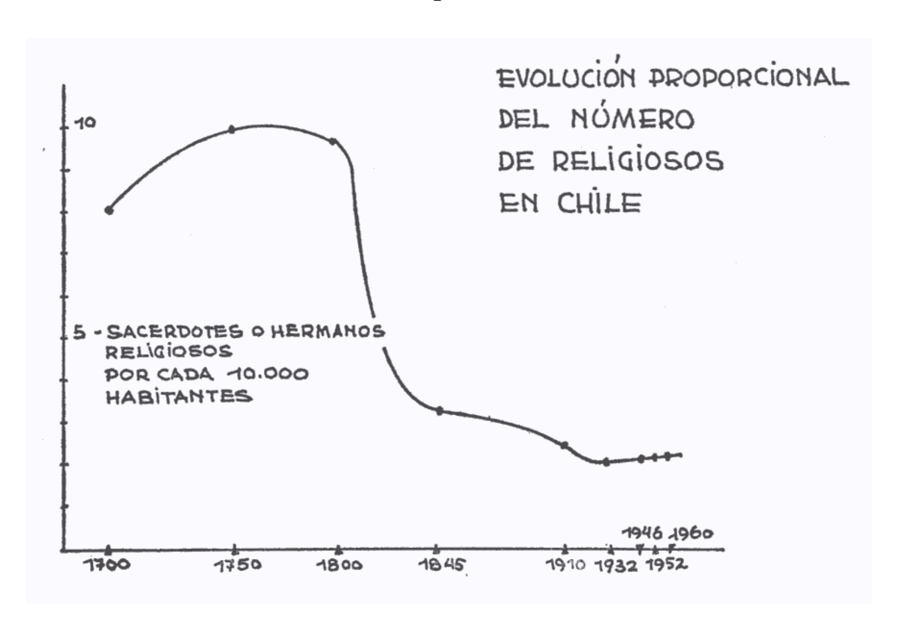
El abate Pradt -que anhelaba la posibilidad de dirigir la Iglesia mexicana (único ejemplo de este tipo en América Latina)- proponía liberar a la Iglesia de México de toda obediencia a Roma. Las medidas tomadas en 1821 -supresión de conventos, confiscación de bienes, etc- parecerían tener influencia de su persona. José María Luis Mora propuso la separación total de la Iglesia y el Estado; sin embargo, en la década 1820-1830 los dos partidos más importantes eran: el de los eclesiásticos que consideraban extinguido el *Patronato* -y con ello la Iglesia recuperaba su libertad-, el de los políticos, que pretendía ejercer siempre el *Patronato* Real.

En *Perú*, San Martín se arrogó los poderes *Patronales* hasta de modo abusivo, y, sobre todo, la actuación de Monteagudo fue aún más negativa. El anciano obispo Las Heras decidió su retiro. Disponían de los diezmos eclesiásticos, suspendían a los curas españoles, se cerraron los noviciados de los religiosos y se prohibía el profesor antes de treinta años; se imponía a las órdenes un impuesto especial para las necesidades de la nación, etc. Cuando en 1826 se despojaron los conventos, éstos fueron devueltos poco tiempo después por los malos resultados de tal operación. El *Patronato* fue integralmente ejercido por el gobierno del Perú.

En *Argentina* la religiosidad de un Belgrano, o de San Martín y Pueyrredon -algo política- contrastaba con el liberalismo de un Castelli y, más tarde, de un Bernardino Rivadavia. Fueron 17 los sacerdotes a quienes fue retirada la licencia de confesar por mantenerse todavía en la posición Realista. Fueron 17 clérigos y 32 religiosos quienes fueron expulsados del país por el mismo motivo. La ingerencia del Gobierno en la vida de los conventos quebrantó aún más la ya indisciplinada vida religiosa. En la Asamblea de 1813 el Gobierno se atribuye todos los poderes *patronales*; los hospitales religiosos pasan a manos de los seglares; la inquisición es suspendida; se reglamenta la administración de los diezmos; se declara independiente de toda autoridad extranjera a los religiosos; se derogan todas las excepciones y por ello mismo el obispo es la única autoridad eclesial; no pueden profesar menores de treinta años; etc. Sin embargo, eran doce los sacerdotes presentes en dicha Asamblea, y en el

artículo 19 dice: «La religión católica, apostólica y romana es la religión del Estado.»

El proyecto fundamental de reforma del clero fue presentado en octubre de 1822, bajo el respaldo de Bernardino Rivadavia; abolición del fuero personal del clero; abolición del diezmo; supresión de conventos de menos de dieciséis miembros; etc. La posición liberal dominó la Argentina por algún tiempo e hizo fracasar la misión Muzi en este país.



En *Paraguay*, el tirano Francia dominaba. Era doctor en Derecho Canónico de la Universidad de Córdoba del Tucumán, pero no había recibido las órdenes mayores. En *Chile*, tanto en 1812 como en 1818, la religión católica era la oficial del Estado; la de 1812 más liberal, la de 1818 más conservadora. En este clima O'Higgins, y sobre todo Cienfuegos, hicieron posible la misión Muzi. Sin embargo, desde 1823 el clima cambia -por influencia de Buenos Aires- y se comienzan la secularización: confiscación de los bienes de los religiosos, supresión de conventos de menos

de ocho miembros o cuando hubiere dos en una ciudad, etc. Hasta 1827 la política seguida se inspirará en la del Plata.

En *Bolivia*, en agosto de 1825, se decide la reforma de los religiosos. Tanto Bolívar como Sucre quisieron entablar relaciones con la Santa Sede.

En *Ecuador*, Bolívar se mostró sumamente prudente. En el artículo primero de la Constitución de la Provincia de Cuenca dice: «La religión católica, apostólica y romana, será la única que adopte la República, sin que ninguna otra en tiempo alguno pueda consentirse bajo ningún pretexto...» Nada, en los primeros tiempos de la independencia, mostró la menor influencia del sector liberal en Quito.

En *Colombia* y *Venezuela* -área donde trabajó especialmente el gran patriota Bolívar- el problema religioso fue una de las causas de la separación de ambas naciones (pues son el fruto de la división de la *Gran Colombia* de Bolívar). En 1811 todos los jefes de la independencia juraron «defender con sus personas y con todas sus fuerzas los Estados de la Confederación venezolana y conservar y mantener pura e ilesa la Santa Religión Apostólica Romana, única y exclusiva de estos países». El mismo Libertador había jurado sobre el *Monte Sacro* -en Roma, cuando conoció personalmente a Pío VII en 1805-: «Juro por el Dios de mis padres... y juro por mi patria, que no daré descanso a mi brazo ni reposo a mi alma, hasta que haya roto las cadenas que nos oprimen por voluntad del poder español.» En 1814 se expropiaron las alhajas de algunos conventos para subvencionar los ejércitos patriotas, por orden de Antonio Nariño. En 1817, Bolívar manifiesta su voluntad de hacer elegir los obispados vacantes, como «en los siglos más luminosos de la Iglesia». En el Congreso de Antofagasta del 3 de enero de 1820 se ve una vez más el deseo de entablar directamente relaciones con la Santa Sede.

En *Venezuela*, las corrientes masónicas se comenzaron a organizar desde 1820, no así en Colombia. Aunque el obispo de Mérida, monseñor Lasso, vio que la Iglesia se beneficiaría con la separación de la Iglesia y el Estado, Bolívar reivindicó una vez más el poder patronal del Estado en el Congreso de Cúcuta de 1821. En 1822 y 1823 se enviaron misiones a la Santa Sede

que no sólo pensaban arreglar el problema de un Concordato, sino también comenzar nuevamente *la misión entre los indios*; sin embargo, fracasaron. La Ley del *Patronato* fue firmada el 28 de julio de 1824. En 1826 el matrimonio «toca exclusivamente a los juzgados y tribunales civiles». El 26 de julio se clausuran los conventos con menos de ocho miembros.

En América Central, en Guatemala, por ejemplo, «La religión de las Provincias Unidas es la Católica, Apostólica y Romana, con exclusión de todas las demás» -juramento de fidelidad en junio de 1823.

Como resumen de todo este período inicial de las nacionalidades, podemos decir que la Iglesia sufrió la más grande de sus crisis, y al mismo tiempo que los Estados políticos comenzaban una nueva etapa en la que deberían buscar su nuevo «modo de ser». Los gobiernos, aunque de inspiración liberal, eran conservadores en su fondo, y las medidas antieclesiales tomadas, no significaban una persecución, sino *reformas* -como se les llamó en la época- que los gobiernos realizaban en el uso del Patronato. Vemos una y otra vez repetir la fórmula de «Iglesia católica, apostólica y romana», lo que nos muestra que la transformación de fondo no se ha realizado todavía, y la aspiración de todos los gobiernos es el ser reconocidos por el papado, mirado desde América como la mayor fuerza espiritual europea.

7. Séptima etapa. La crisis se ahonda (1825-1850)

Este período, aunque con excepciones, será menos liberal que el anterior, sobre todo en cuanto a las medidas tomadas por Roma que trataremos conjuntamente aquí. Al mismo tiempo, sin embargo, se comienza a gestar la verdadera revolución institucional e ideológica. Es, entonces, un momento de pacificación y de lenta organización de los nuevos grupos que dominarán en los cincuenta próximos años.

a) Antecedentes de la actitud de la Santa Sede.[12] Más de una tercera parte de los católicos del mundo son latinoamericanos, y, sin embargo, es casi totalmente ignorada en la Iglesia la Historia de estas comunidades tan importantes. Desde Europa, las fases de la emancipación fueron cuatro:

1) Desde la renuncia de Bayona (1808) hasta la restauración de Fernando VII. Miranda comienza su movimiento en 1808, y bien pronto descubren los patriotas la necesidad de un contacto directo con la Santa Sede, sin embargo, dicho contacto es difícil, pues España lo impide. Pío VII proyectó una encíclica al clero latinoamericano en pro de la revolución, en 1813. El papado sin embargo no podía todavía conocer directamente la situación americana.

2) La restauración de Fernando VII (1814-1817), producirá un retroceso del movimiento de emancipación -a tal punto que sólo Argentina permanecerá independiente, después de la expedición de Morillo contra Nueva Granada. Es Güemes -un caudillo de Salta (Argentina)-, el que permite reorganizar la expansión de la emancipación. La Santa Sede nombra 28 nuevos obispos para 38 sedes -entre 1814 y 1820-, aunque muchos no llegan a destino, y muy pocos se hacen cargo de sus funciones. La encíclica *Etsi Longissimo* (30 de enero de 1816) de Pío VII, conmueve a los revolucionarios:

> « Y como sea uno de sus hermosos y principales preceptos el que prescribe la sumisión de las Autoridades superiores, no dudamos que en las conmociones (vos in seditiosis) de esos países, que tan amargas han sido para Nuestro Corazón... Fácilmente lograréis tan santo objeto si cada uno de vosotros demuestra a sus ovejas con todo el celo que pueda los terribles y gravísimos perjuicios de la rebelión (dice en latín: *gravissima defectionum damna*),[13] si presenta las ilustres y singulares virtudes de Nuestro carísimo Hijo en Jesucristo, Fernando, Vuestro Rey Católico...»[14]

12. Debe consultarse el trabajo de LETURIA, o. c., II, obra de primera mano y llena de profundos hallazgos y nuevas pistas de investigación.

13. Esta fue la traducción oficial, española y tendenciosa del texto.

14. LETURIA, o. c., II, pp. 110-113.

El Papa estaba comprometido con la Santa Alianza y obraba en consecuencia.

3) El desastre para Fernando VII (1818-1823), ya que fracasando sus gestiones en Aquisgrán -para suprimir las revoluciones transatlánticas- estalla poco después la revolución de Riego (1819-1820), con lo que las tropas que estaban por partir de Cádiz contra Buenos Aires se ocupan en la guerra civil -esto tiene como consecuencia que, salvada Argentina, la revolución se extiende a Chile y ocupa Perú, mientras que el absolutismo borbónico cae en España en manos de los gobiernos *liberales* (argumento fundamental para los patriotas americanos, con lo cual toda la Iglesia latinoamericana se inclina definitivamente por la emancipación de España). Al mismo tiempo, llegan a Roma informes del obispo Orellana (de Córdoba del Tucumán) y del padre Pacheco, lo mismo que del arzobispado de Caracas y Lima. Fueron, en verdad, los informes del obispo Lasso de la Vega los que tuvieron mayor importancia para la proclamación de la neutralidad pontificia decretada por el mismo Pío VII (1823).

4) Liberado nuevamente el rey Fernando VII por la Santa Alianza (Verona, 1823), Francia piensa salvar el ideal monárquico en América (¡en esa América que era republicana por inspiración francesa!); pero Monroe hace conocer su doctrina de «América para los americanos». Bolívar, desde el norte llega al Perú, y después de Junín y Ayacucho (9 de diciembre de 1824) las fuerzas españolas son definitivamente expulsadas. Canning reconoce de hecho la Gran Colombia, Argentina y México (16 de diciembre de 1824). En este tiempo partió monseñor Cienfuegos -de triste memoria- y Roma envió la misión Muzi a Chile, la primera en la historia latinoamericana, y que fracasando fue, sin embargo, un antecedente importante (1822-1825). Escribió la *Cartas apologéticas* -Muzi- y organizó la diócesis de Montevideo. En Roma, el cardenal Consalvi mostró a León II la importancia de la cuestión latinoamericana e hizo ver que «la legitimidad española no ejercía ya autoridad alguna».[15]

15. LETURIA, o. c., II, p. 235.

Y sin embargo, Roma volvería atrás en la encíclica *Etsi iam diu* (24 de septiembre de 1824), cuya existencia está definitivamente demostrada:[16]

> « ...hemos recibido las funestas nuevas de la deplorable situación en que tanto el Estado como la Iglesia ha venido a reducir en esas regiones la cizaña de la rebelión (en el texto original dice: *«superseminate ist hic zizania homine inimico»*).[17]

El «párrafo interesante» -como le llamaba Vargas Laguna dice:

> «...a nuestro muy amado hijo Fernando, rey católico de las Españas, cuya sublime y sólida virtud le hace anteponer al esplendor de su grandeza el lustre de la religión...»[18]

Es evidente que los patriotas no aceptaron esta encíclica y que se hizo tradicional el decir que era apócrifa, falsificada por los españoles, etc. En verdad la presión del rey español fue tal, que León XI se inclinó ante su obstinación, pero, al fin, rindió el fruto contrario a lo que el rey pretendía.

b) La actitud constructiva de la Santa Sede (desde 1825 en adelante). La delegación Tejada -enviada por Bolívar ante el Vaticano, que fue el primero que recomendó a los obispos escribir directamente a Roma- hace avanzar el expediente de Nueva Granada. Roma se propone nombrar obispos *in partibus* (para no herir al rey español). Francia, Rusia, Austria y España se oponen (22 de noviembre de 1825) a toda «concesión de orden espiritual, porque creían que era un reconocimiento».[19] Tejada argumentó acerca del peligro de un cisma religioso en hispano-

16. Ibid, pp. 241-ss.
17. Como hemos indicado más arriba esta traducción oficial es igualmente tendenciosa (Leturia, ibid., pp. 266).
18. Ibid, pp. 265-271.
19. Ibid, p. 291.

américa (1826),[20] y se presentó listas para nombramiento de obispos -el cardenal Capelari presentó a León XII los obispos para la Gran Colombia, pero no *in partibus* sino «propietario» (18 de enero de 1827). Esta decisión, junto con el Breve adjunto, fue la coronación de la política religiosa de Bolívar; produjo un instantáneo vuelco de la opinión -por muchos decenios-: ¡Roma, después de diecisiete años había hablado por primera vez claramente! El 28 de octubre de 1827, el Libertador, Simón Bolívar, decía en su discurso público:

> «La causa más grande nos reúne en este día: el bien de la Iglesia y el bien de Colombia... Los descendientes de San Pedro han sido siempre nuestros padres, pero la guerra nos había dejado huérfanos, como el... cordero que bala en vano por la madre que ha perdido.»[21]

El fracaso de la misión Vázquez de *México*, en 1829, en el momento de la muerte de Joaquín Pérez, obispo de Puebla, dejaba a México sin ningún obispo.

Fernando VII rompe las relaciones transitoriamente con Roma. León XII se repliega nuevamente (1828-1829), y sin embargo -pensando sobre todo en *Argentina* (donde no había ningún obispo) y *Chile*-, se dice que exclamó: «Daría mi sangre por el rey nuestro señor, pero no podría dar mi alma». Y «su alma» era la responsabilidad de proveer las sedes vacantes en América Latina. Fueron nombrados Vicuña y Larraín Salas para Santiago y Cienfuegos para Concepción (después de largas y do-

---

20. La prolongada oposición de Roma habría inclinado, con el tiempo, a un verdadero cisma. *La Constitución civil* del clero proyectada por MIRANDA, la actitud y los escritos de DE PRADT, que pretendía el nombramiento de Patriarcas en cada país con plenos poderes para constituir los episcopados independientemente de Roma; Matías Delgado en San Salvador, etc., dejaban ya pensar en tal hecho (Cfr. ASV, Secrt. di Stato, 281, 1825-50. 3: "Scisma accaduto nella diocesi di Guatemala"). Sólo la posición de Bolívar salvó los inconvenientes de este momento trascendental para la Historia de la Iglesia Latinoamericana. En esta ocasión se nombró igualmente el obispo de Charcas, con lo que se reorganizó la Iglesia de Bolivia.

21. Ibid. p. 314.

lorosas actuaciones). Pío VIII -conocedor de los problemas americanos- nombró a fray Justo Santa María de Oro primer obispo de *Cuyo* -Mendoza, San Juan y San Luis (Argentina)-, que había sido presentado el 11 de enero de 1828, promovido el 15 de diciembre de 1828 y consagrado por Cienfuegos en su viaje a Chile, el 21 de diciembre de 1830. De este modo, en algunos años, el episcopado argentino sería reorganizado. Pío VIII fracasó nuevamente en la política ante México.

Fue Gregorio XVI (1831-1835), en su primer consistorio del 28 de febrero de 1831, quien preconizó seis obispos residenciales para México -se consagró al mismo Pablo Vázquez como obispo de Puebla, y éste ordenaría a los cinco restantes. Esta vez Madrid nada hizo ante los hechos consumados, mientras que «el júbilo estallaba en México por la preconización de sus seis prelados».[22]

Fueron nombrados obispos *residenciales* -los que antes habían sido consagrados *in partibus*-: Medrano (Buenos Aires) y Vicuña (20 de marzo de septiembre de 1832 y 2 de julio de 1832), Cienfuegos (17 de diciembre de 1832), de Oro (3 de septiembre de 1834), Lazcano para Córdoba (30 de diciembre de 1834). Gregorio XVI erigió igualmente el vicariato apostólico de Montevideo (2 de agosto de 1832) nombrando a Larrañaga como primer vicario (14 de agosto de 1832). Montevideo será diócesis sólo en 1878, por la inestabilidad política y la falta de clero.

En Perú, en tres ocasiones (1821, 1825, 1828), se envían a Roma informes y listas de sacerdotes para ser nombrados obispos. Fue con Luis José Orbegaso con quien se entabló la negación y se nombró para Lima a Jorge Benavente (23 de junio 1834), Francisco Javier Luna Pizarro -que en 1846 será arzobispo de Lima, en categoría de *in partibus infidelium*.

El 5 de agosto de 1831, Gregorio XVI daba a conocer la encíclica *Sollicitudo Ecclesiarum*, preparación e introducción al reconocimiento de las nuevas Repúblicas americanas, «más respetuosos con la Santa Sede que el actual Gobierno español» (de María Cristina), que se produjo, *de hecho*, el 26 de noviembre de 1835 para la *República Neogranadina* (Colombia); el 5 de di-

22. Ibid. p. 375.

ciembre de 1836 para México. Los otros reconocimientos se hicieron después, pero la sustancia del acto ya se había realizado.

Por último, O'Leary, de Venezuela, exclamó en Roma -podríamos decir, en Europa- el 9 de abril de 1839:

> «...Dice (el Papa) que nosotros cambiamos ministros frecuentemente, que las revoluciones son eternas, etc. Yo le dije que en Francia ha habido más movimientos en estos últimos ocho años que en Venezuela, y diez veces más cambios de ministerio... ¡Es muy difícil tratar con esta gente!» (*Breve descripción* a Bonilla).

La insistencia -contra España, contra Europa entera a veces y aún contra la misma Roma- de los nuevos gobiernos, de entablar relaciones directas con el sucesor de Pedro, nos muestra claramente que el catolicismo de aquellas antiguas colonias hispánicas, lejos de ser superficial era, realmente, un elemento esencial de su conciencia colectiva. Esto, es evidente, habla profuda y positivamente de la evangelización hispánica.

c) Situación de la Iglesia y el Estado. En cada país la Iglesia debe amoldarse a las exigencias de los acontecimientos concretos, y al modo de reaccionar de sus nuevos -y por lo tanto inexpertos- gobiernos.

En *Brasil*, esta época está dominada por Pedro II -que toma el poder con seis años cuando Pedro I abdica en 1831- quien gobernará de 1840 a 1889. El emperador, católico en su fe, es profundamente *monárquico* y absolutista en el ejercicio del poder: la Iglesia debe subordinarse al Estado. Los mismos miembrbs de la Iglesia pertenecían a la masonería, por lo cual, cuando Pío IX la condenó, produjo un gran levantamiento de la opinión contra el papado. La Iglesia se situó entonces ante tres polos: el Estado que ejercía el Patronato del Portugal, los partidos liberales, la masonería (las *Irmandades* comenzaron desde 1872 una gran campaña antieclesial). Sin embargo, aunque con convulsiones, todo este período podría todavía juzgarse conservador (como en todos los países que veremos a continuación).

En *México* (1824-1857) este período termina con la toma del

poder de los liberales (La *Ley Juárez, Ley Lerdo y Ley Iglesias* confiscan las tierras de la Iglesia, prohíben toda subvención del Gobierno a las parroquias, el matrimonio será civil y la Iglesia católica no es ya la religión del Estado). Allí se produce la primera gran ruptura, que será aún aumentada y estructurada por Porfirio Díaz (1876-1911). Los masones bien organizados desde 1825 son poco a poco el grupo esencial en la política mexicana.

Santa Ana -liberal primero, conservador después- es un ejemplo de la inestabilidad de esta época (que va de los *puros* a los *moderados*). No hay, sin embargo, ningún cambio sustancial para la Iglesia. Dominique de Pradt enumeraba así el personal de la Iglesia mexicana en 1827: Arzobispado: 1; Obispos: 9; parroquias: 1.194; sacerdotes seculares: 3.483 (dedicados a la cura animarum: 1.240); habitantes: 8 millones; órdenes monásticas: 5; conventos: 151; religiosos: 969 (en parroquias: 40; misioneros: 101; miembros de la Propaganda: 323).[23]

América Central permaneció unificada en la Confederación desde 1824 a 1839, pero fueron muy difíciles las relaciones con la Santa Sede por la presencia del obispo semi-cismático de San Salvador (Delgado). Los gobiernos conservadores de Rafael Carrera (1839-1865), Francisco Ferrer (1840-1853), y del «Régimen Conservador» en San Salvador (1839-1871) no producen todavía un cambio fundamental. La confiscación de los bienes eclesiásticos, sin embargo, se comenzó a realizar en 1822 -y fueron los dominicos, reputados por su riqueza, los que más perdieron (habían fundado cinco ciudades en torno al lago Amatitlán). En 1818 el arzobispado de Guatemala tenía 17 vicariatos, 131 parroquias, 424 iglesias, 85 misiones en los valles, 914 en las haciendas y 910 en trapiches, 1.720 cofradías y un total de 505 mil fieles.[24]

En *Colombia* la República se declaró en ejercicio del Patronato (1824), lo que permitió al Gobierno -en todos los años siguientes- lamentables abusos e intromisión permanente en los problemas eclesiásticos. La inestabilidad por la renuncia de Bolívar en 1830- reinará en Colombia indefinidamente. El gobierno de Santander (1832-1837) es un ejemplo más de tiranía.

---

23. *Concordat de l' Amérique avec Rome*, París 1827, p. 265 (TORMO, III, Ibid. p. 145).

24. TORMO, Ibid. p. 145.

Fue José Ignacio Márquez quien se enfrentó con la Iglesia. En 1849, José Hilario López, con el régimen liberal (1849-1886), producirá la primera ruptura consciente en Latinoamérica con el pasado colonial. En Colombia la oposición entre conservadores y liberales ha sido siempre muy violenta, por lo cual, al fin, quizás haya sido perjudicial para ambas partes.

En *Venezuela*, en 1837 había 200 sacerdotes menos que en 1810. En Guayana sólo quedaba un sacerdote, y, en los llanos de Apuré, la total regresión de los *llaneros* no pudo contar con más sacerdotes que los auxiliaran. Unos habían muerto, otros emigraron, o fueron exilados tanto por los realistas como por los patriotas. Sin embargo, si la situación de la Iglesia fue difícil durante los años de la guerra, se tornó aún peor por las leyes que se aplicaron después. A pesar de ello, el gobierno de José Antonio Páez (1829-1846) entabló relaciones de concordia y llegó hasta preocuparse del estado ruinoso de las misiones.

En *Ecuador* el gobierno de Juan José Flores (1829-1834) y el de Rocafuerte proclaman a la «Religión católica, apostólica y romana» como la oficial del Estado a exclusión de cualquier otra. Este último, sin embargo, de inspiración liberal, impulsa a la introducción del protestantismo. El gobierno de Gabriel García Moreno (1860-1875) hará retroceder hasta esa fecha la «reacción anticlerical».

El *Perú* atravesó desde 1823 a 1845 un período de inestabilidad con nueve presidentes o dictadores; el gobierno de Ramón Castilla y el de Echenique (1845-1862) significan un orden en equilibrio. El catolicismo es la religión oficial del Estado con exclusión de otra, a tal punto que en 1915, cuando grupos protestantes intentaron organizar ciertas misiones entre indios, no pudieron hacerlo por ser ello contrario a la Constitución.

En *Argentina*, la Reforma eclesiástica de Rivadavia (1826) produjo la casi desaparición de los religiosos.

El gobierno de Juan Manuel de Rosas (1835-1852) realizó la unidad nacional, aunque con medios dictatoriales (si bien era federalista) como la tristemente célebre *mazorca*. En verdad era un conservador, y trató a la Iglesia con respeto. Invitó aún a los jesuitas a volver al territorio nacional. Un grupo llegó a proclamar «religión o muerte», lema de los partidarios de Rosas. Los

caudillos dominaban las diversas provincias, y uno de ellos, Urquiza, unido a muchas otras fuerzas, derroca al tirano. La Constitución de 1853 dice: «La religión católica, apostólica y romana es el culto de la nación argentina». Será con el triunfo de Buenos Aires -gracias a Bartolomé Mitre en 1860- cuando la ruptura se comenzará a producir con el pasado.

En *Uruguay*, la contienda entre *Blancos* y *Colorados* (1830-1852) dividió el pueblo durante tres decenios. Una vez muerto monseñor Larrañaga, sus sucesores no pudieron poner del todo remedio a la ruina que de la guerra se seguía. El libre comercio con Inglaterra y Francia introdujo tempranamente las ideologías europeas, y se fue lentamente constituyendo una élite liberal que gobernará al país hasta el presente.

En *Chile*, los conservadores dominarán desde 1831 hasta 1861 (los *pipiolos*), mientras que un Freire y otros liberales (los *pelucones*) fueron exiliados. En la Constitución de 1833 la religión católica es la oficial del Estado y se excluye la existencia de toda otra religión aunque el Estado ejerce el Patronato. En 1831, hay en Santiago 147 sacerdotes para 60 mil habitantes.

En *Bolivia*, escribía el deán fray Matías de Terrazas al Papa:

> «80 parroquias (están) vacantes... por no haberse podido proveer en propiedad por las convulsiones de la guerra. En toda la República boliviana... no hay un solo obispo... tenemos que recurrir a la República del Bajo Perú, donde también hay sólo dos obispos, el de Cuzco y el de Arequipa, distantes de aquí de 1.500 kilómetros.»[25]

Cuando Andrés de Santa Cruz (1829-1839) comienza su gobierno dictatorial, la paz se impone un tanto por la fuerza, pero después (hasta 1864) comienza un auténtico caos político. La Iglesia no puede madurar en dicho clima.

d) La crisis misionera europea. Un nuevo factor que no debe ser olvidado, es que América Hispánica había dependido de la

---

25. VARGAS UGARTE, *El episcopado en el tiempo de la Emancipación*, p.340.

ayuda del Patronato para realizar sus misiones. Una vez independiente, el Patronato dejó de existir, pero al mismo tiempo Europa sufría una profunda falta de misioneros,[26] lo que significó para los nuevos países una nueva causa de desamparo. Ya en 1773, Borgia, secretario de la Propaganda, exponía la dolorosa situación de esta Congregación: la expulsión de los jesuitas, la Revolución Francesa y las luchas entre monárquicos y republicanos en Europa, agravarían la situación.

En América Latina, por las guerras de la Independencia, casi todas las misiones fueron lamentablemente desorganizadas. En Chile, por ejemplo, al cerrarse el seminario de Chillán (1811), y al ser expulsados en 1817 los 31 últimos misioneros, se paralizaron las misiones entre indios. Los franciscanos que habían reemplazado a los jesuitas en las *Reducciones* del Paraguay fueron igualmente expulsados en 1810 -y los 106.000 guaraníes se dispersaron, mientras sus iglesias y pueblos eran saqueados por los colonos bolivianos, paraguayos y portugueses. En Perú se realizarán aún algunos avances -en 1812 se crean todavía las estaciones de Conibos y Sendis.

En la época de Gregorio XVI son expulsados los franciscanos de Texas, Nuevo México y California (1833-34). En vez de reforzar dichas misiones, México, con dicha expulsión, invita a los Estados Unidos a apropiarse de sus territorios. Los 30 mil indios que los franciscanos habían evangelizado y civilizado se dispersan (en 1908 sólo quedaban tres mil y como vagabundos o limosneros).

Sin embargo, se verá un lento renacer. Andrés Herrero, franciscano (1834), comisario general de las misiones en América Hispánica, constituye un grupo de doce franciscanos para evangelizar los indios en Bolivia (la mayoría de la población); poco después partirán otros 83. Se abren nuevamente *Colegios* en Perú, Chile y Bolivia. En 1843 los dominicos vuelven al Perú. En 1849 comienzan a llegar al Brasil las Congregaciones activas femeninas, hasta 1872 (aunque, en el mismo Brasil, el Gobierno clausura en 1854, hasta 1891 -cuando se separa la Iglesia del Estado-, los noviciados de todos las órdenes religiosas).

---

26. Cfr .DELACROIX, *Histoire Générale des Missions*, III, pp. 27 58.

En 1825, un joven canónigo, Mastai, cumplió una misión en Chile, y con él, siendo ya Pío IX, comienza el florecimiento misionero latinoamericano en el siglo XIX.

En todo este período, la Iglesia se debilita más aún. El ambiente económico, político, intelectual hace pensar en aquellos momentos de la historia en los que muere una época -en este caso el Imperio Colonial y la Nueva Cristiandad hispanoamericana. Es en verdad la agonía de un momento -como cuando los bárbaros invaden Europa- y al mismo tiempo la esperanza de otro que se abre lentamente. La crisis se ahonda sin llegar todavía ni a pensarse en la posibilidad de una solución. Si el cristianismo se mantiene es más por inercia, y por la valentía y la generosidad de muy pocos. El pueblo conserva fuertemente el testimonio de la cristiandad colonial, pero las nuevas élites gobernantes -que son en verdad el «núcleo» (Kern) de la nueva civilización- vuelven la espalda al pasado, y con él a la Iglesia.

Las universidades en crisis, los pocos, poquísimos, seminarios reorganizados dan una muy débil formación intelectual, los libros de teología o filosofía cristiana no llegan ya de España, las imprentas no pertenecen ya a la Iglesia. En fin, las fuentes mismas de un renacimiento se han ido agotando, y hasta la esperanza de una posible renovación pareciera injustificada.

8. Octava etapa: ¡La ruptura se produce! (1850-1898)

En el nivel de la *civilización*, las naciones comienzan a recibir un gran influjo anglosajón (norteamericano e inglés), gracias a las técnicas, escuelas de ingeniería, etc. Al nivel de la *cultura* y del «*núcleo ético-mítico*» irrumpe, por primera vez de manera consciente, el liberalismo -movimiento de opinión, élite político-cultural que realiza: primero, al nivel de las instituciones, y después lentamente al nivel popular, una auténtica transformación de los contenidos de la conciencia colectiva en Latinoamérica. La sociedad pluralista, la civilización profana será en el siglo XX un hecho, sobre todo en las grandes ciudades, en las universidades, en los sindicatos, en las minorías dirigentes.

a) Situación de la Iglesia y el Estado. La ruptura es a veces imperceptible, y en cada país debe situarse -si es que un historiador puede situarse con alguna fecha- a partir de 1850.

En *Brasil*, aunque los liberales habían gobernado mucho antes, es con la República (1889), y con la Constitución que proclama la separación de la Iglesia y el Estado, cuando dicha ruptura, al nivel institucional, se produce. Sin embargo, ya lo hemos dicho, el positivismo impera en Brasil desde 1870, y es él el factor ideológico de transformación.

En *Argentina*, el liberalismo irrumpe con Mitre y Sarmiento, y, sin embargo, nunca se producirá un choque abierto y total. La ley de enseñanza laica (1884) significó, al nivel popular, un rudo golpe a la conciencia colectiva del tipo de la «Nueva Cristiandad» colonial.

En *Chile*, los liberales (1861-1891) con Pérez, constituyen un período de paz política y religiosa. Con Pintos se trata de decretar la libertad de cultos y el matrimonio civil. Este último fue aceptado y organizado a partir de 1884. La reacción de José Manuel Balmaceda impidió la separación del Estado y la Iglesia, que será, sin embargo, promulgada por la Constitución de 1925.

Los *colorados* dominaron el Uruguay en todo este tiempo (1852-1903); la separación se producirá en 1917, junto con una velada persecución religiosa, y un gran sectarismo antirreligioso. Las leyes de secularización y laicismo son de esta época. En 1856 había sido nombrado el primer obispo de Montevideo, don José Benito Lamas. En 1897, Montevideo es arzobispado.

En *Paraguay*, bajo los dos López (1840-1870) el *Patronato* fue ejercido por ambos, y la Iglesia se mantuvo bajo su poder. Después de la guerra de 1870, la decadencia de la sociedad paraguaya fue muy profunda y la Iglesia también conoció esta crisis.

En *Bolivia*, fracasa un intento de concordato en 1851 e igualmente en 1884. El caos político hasta 1864 -gobierno de Mariano Melgarejo- continúa a partir de 1870. Con la elección de Narciso Campero se establece un Gobierno conservador (desde 1880), y desde 1888 hay una cierta cooperación con la Iglesia. Desde 1898 el partido liberal vuelve al Gobierno y decretará en

1906 la libertad de culto, permitiendo así oficialmente la difusión del protestantismo.

Largo período de inestabilidad imperó en *Perú* hasta el gobierno de Nicolás Piérola (1890-1899). Al nivel institucional no hay cambios fundamentales; en el nivel cultural el positivismo primero, el indigenismo y el socialismo después, significan diversas corrientes de pensamiento y personas que imponen un pluralismo efectivo.

En *Ecuador*, el militante cristiano Gabriel García Moreno (1860-1875) refuerza la unión de la Iglesia con el Estado (realízase un concordato en 1862 con la Santa Sede). Se convoca en 1863 el primer Concilio provincial. Sin embargo, en 1897, estando nuevamente los liberales en el poder, se rompe el concordato. La división total entre conservadores y liberales, católicos y anticatólicos, ha producido un gran mal en esta pequeña república.

En *Colombia*, los liberales estarán en el poder desde 1849 hasta 1886. Comienza la persecución religiosa con José Hilario López, los jesuitas que habían vuelto se ven expulsados nuevamente. En 1853 se efectúa la separación de la Iglesia del Estado (la primera que se produce en América Latina, y con verdadera violencia), libertad de expresión, sufragio universal, matrimonio civil y divorcio, etc. En 1861, el Estado confisca los bienes eclesiásticos, las escuelas y los centros de caridad; se exilan muchos obispos, igualmente que el delegado apostólico. En 1863 se le quita la personería jurídica a la Iglesia. En 1876 nueva persecución y mayores exilios. Sin embargo, en 1886, con el triunfo de los conservadores se vuelve a la unión de la Iglesia y el Estado, y sólo en 1930 -cuando los liberales suben nuevamente al gobierno- se proclama la libertad de culto (que permite al protestantismo difundirse por el país).

En *Venezuela*, después de la caída de los hermanos Monagas (1858) se producen sucesivas revoluciones y golpes de Estado, a veces unitarios, otras federales. Antonio Guzmán Blanco (1870-1888), liberal y de tendencias dictatoriales, se enfrenta con el arzobispo de Caracas, monseñor Guevara y Lira, que debe refugiarse en las islas Trinidad. En 1872, los cursos de teología del Seminario son transferidos a la Universidad central, se disuelven los conventos de religiosos, se confiscan los bienes. En

1874 se promulga el matrimonio civil, se expulsa a los religiosos. El dictador promueve el protestantismo y ofrece a éste una de las iglesias confiscadas. Guzmán Blanco, gran maestro de la Orden Masónica, llega a nombrar un obispo (en virtud del pretendido *Patronato*).

En *América Central* la situación es semejante. Los liberales Justo Rufino Barrios (1781-1885) y Manuel Estrado Cabrera (1898-1923) dominan Guatemala. Promulgan las leyes de enseñanza laica, instauran el Código de Napoleón, separan la Iglesia del Estado, confiscan los bienes de las órdenes y de los sacerdotes. Ellos y los futuros gobiernos abren las puertas a los capitales norteamericanos: *International Railways of C. America*, y especialmente la *United Fruit* (bajo Ubico). En Honduras, desde 1880, los liberales están en el poder. Ese mismo año se separa la Iglesia del Estado, se fijan impuestos a los bienes de la Iglesia, que quedan reducidos a las iglesias y residencias del clero. En Nicaragua, el régimen conservador (1857-1893) permite aún la creación de un «Partido conservador católico».

Con José Santos Zelaya se separa la Iglesia del Estado, se suprimen las órdenes religiosas, se exilan obispos y sacerdotes. Todo esto entre 1893 a 1904. El partido liberal (1871-1945) domina la vida en El Salvador. En la Constitución se separa la Iglesia del Estado, se admite el matrimonio civil y el divorcio, se promulga la enseñanza laica, se proscriben las órdenes religiosas, etc. En Costa Rica, por el contrario, los conservadores imponen el orden y la estabilidad al país desde 1870. Sin embargo, ya desde 1864, existe la libertad de culto, y en 1884 un Gobierno liberal produce la expulsión de los jesuitas y del obispo de San José, la enseñanza laica, etc. (estas leyes serán derogadas en 1942).

Es en *México* donde la «ruptura» con el pasado tomó mayor conciencia de sí misma, a tal punto que todas las luchas de ese tiempo se denominaron: «*La Reforma*», contra los «*Continuistas*» o conservadores. «La Reforma consuma la independencia y le otorga su verdadera significación, pues plantea el examen de las bases mismas de la sociedad mexicana y de los supuestos históricos y filosóficos en que se apoyaba. Este examen concluye con una triple negación: la de la herencia española, la del pasado indígena y la del catolicismo -que conciliaba a las dos

primeras en una afirmación superior .»[27] Sin embargo, como puede verse bien en una historia general de Latinoamérica, esos tres constituyentes «negados» subsisten después de la Reforma y siguen pidiendo una real vigencia en una conciencia latinoamericana adulta. La Constitución de 1857 produce ya la ruptura con la Iglesia, y mucho más con el triunfo de los liberales -Benito Juárez- en la década siguiente: separación de la Iglesia y el Estado, confiscación de bienes, etc. Con Porfirio Díaz (1876-1911), el Gobierno, que instaura el positivismo como doctrina nacional, se proclama el matrimonio y la sepultura civil, se nacionalizan los bienes que le quedan aún a la Iglesia, se expulsa a los religiosos (1873-1875). Este Gobierno, al fin, era un gobierno de *científicos* (*como* se les llamaba), de tendencia capitalista, industrial y urbana. Es el campo (los indios -bajo la dirección de diversos caudillos, especialmente Zapata y Pancho Villa) el que le hace caer en 1911. Pero la revolución del *Socialismo mexicano* de 1917 se volverá nuevamente contra la Iglesia, iniciando así la mayor persecución de los tiempos modernos en América Latina.

La evolución de la opinión o de los grupos o partidos políticos -que muestran bien la evolución total de las comunidades latinoamericanas- es aproximadamente los siglos XIX y XX, la siguiente:

En el siglo XIX las opiniones se polarizan entre *un grupo conservador*, que poya el continuismo de la Iglesia católica (aunque siempre en sistema de Patronato) y que es más bien oligárquico y de la aristocracia criolla; el otro grupo es *liberal*, que se propone la ruptura con el pasado, de inspiración francesa y extranjera, anticatólica, más bien de clase media e intelectual: sus miembros son ante todo abogados, médicos y maestros. Cada país, es evidente, tiene sus particularidades y diferencias.

En el siglo XX estas dos fracciones se dividen: los conservadores poseerán un *ala derecha* -muchas veces derecha católica o derecha populista o dictatorial militar-; un *ala central*, la antigua oligarquía, ahora capitalista y algo extranjerizante (los

---

27. O. PAZ, *El laberinto de la soledad*, en *Cuadernos Americanos* (México) (1950) p. 124 (V. Alba).

partidos propiamente conservadores); los liberales tendrán igualmente un ala derecha, que se confunde casi con los conservadores ala central (liberales oligárquicos, burgueses, de alta clase media); un ala popular, constituida muchas veces por los denominados *radicales* o por los de posiciones análogas, que continúan lo más propio del antiguo liberalismo, aunque con apoyo popular por medio de los caudillos regionales. Todos estos grupos, sin embargo, pierden fuerza continuamente por falta de doctrinas que apoyen su acción, y porque siendo residuos del siglo XIX contienen el vicio de un estrecho nacionalismo.

Aparecen en nuestro tiempo fuerzas nuevas; por una parte, los socialismos, *marxismos* y el Partido Comunista, que atrae lo más activo del antiguo liberalismo, y, por otra parte, los *Partidos de inspiración Cristiana*, organizados en todas las Naciones Latinoamericanas.[28] Estas dos fuerzas son las únicas que se oponen conscientemente en todo el continente, y por ello mismo no son ya solamente «nacionalistas» sino «continentales». Un ejemplo reciente: «Recordamos que hasta antes de la elección complementaria de Curicó, y aparte de aquellas dos corrientes -la democristiana y la marxista-, existía la combinación de los partidos históricos...» (El Mercurio (Santiago), *La semana política*, 26 de abril de 1964, p. 3, col. 3).

Esos «partidos históricos» son todos los nombrados arriba, y que han retirado sus candidatos. Es un ejemplo entre mil de la nueva situación latinoamericana, y de la función que el cristianismo comienza a tener en la nueva civilización profana y pluralista. ¡El tiempo del *Patronato* ha terminado definitivamente e igualmente el de la *Nueva Cristiandad* colonial!

b) Desarrollo inorgánico. La Iglesia, evidentemente, es solidaria de la situación global de la civilización en la que existe. Si América Latina es un continente -aunque con excepciones-

---

28. De orientación parecida a la izquierda italiana (como en el caso de Fanfani), y no del C.D.U. alemán o el M.R.P. francés. Véase: R. ECHÁIZ, *Evolución histórica de los partidos políticos chilenos*, Santiago 1939; A. EDWARDS, Bosquejo histórico de los partidos políticos chilenos, Santiago 1903; C. MELO, *Los partidos políticos argentinos*, Córdoba 1943 J. FABREGAT, *Los partidos políticos uruguayos*. Montevideo 1949, etc.

subdesarrollado, la Iglesia no puede dejar, igualmente, de serlo. Los continuos movimientos políticos, sociales y económicos, la inestabilidad, la pobreza y aun la miseria, las luchas y persecuciones, no han permitido una reestructuración de la Iglesia desde las guerras de la Independencia. Además, se produce desde 1880 una segunda emigración -españoles, italianos en gran número, y algo menor de alemanes, ingleses, etc.-, y un aumento demográfico sin precedentes. La Institución eclesial en crisis se ve nuevamente arrollada por el número creciente de fieles bautizados, pero no catequizados:

AUMENTO DEMOGRÁFICO EN AMÉRICA LATINA (1650-1950)

1650	12	millones	de	habitantes	(80 %	indios,	6,4 %	blancos)
1700	”	”	”	”				
1750	11	”	”	”				
1800	19	”	”	”	(35 %	”	18,8 %	”
1850	33	”	”	”				
1900	63	”	”	”				
1950	163	”	”	”	(8,8 %	”	44,5 %	”
2000	592	”	”	”				

F. Debuyst, *La población en América Latina*, p. 68 y 157

El europeo que llegaba a América Latina en el siglo pasado, perdía el apoyo sociológico que su *cristiandad* nacional y regional le había siempre proporcionado. Su fe, la del español, italiano, francés o alemán, nacía en un ambiente milenariamente católico. En América Latina, la Iglesia era perseguida, la indiferencia se iba adueñando de la clase media, la Iglesia no tenía posibilidades de atender a los recién llegados. Esos emigrantes, en su gran mayoría católicos, perdían su fe o al menos no la practicaban más. Los mismos habitantes del campo -más o menos cristianizado durante la época colonial- afluían a las grandes ciudades en búsqueda de trabajo. La falta de parroquias, de obras, de organizaciones producía una desorientación. Poco a poco, todas las grandes ciudades -que son el corazón de la civilización latinoamericana- se fueron descristianizando profundamente. La clase obrera nace en este ambiente, de ciudad

semi-industrial, semi-pagana, pluralista y profana. La antigua pastoral de la *Nueva Cristiandad* colonial se siente impotente ante esta invasión de extranjeros -extranjeros del país, extranjeros de «tierra adentro». Las universidades en manos del positivismo, los partidos políticos en la de los liberales. El fin del siglo XIX es verdaderamente angustioso, con cierta desesperanza trágica.

c) Renacimiento misionero. Bajo Pío IX, no sólo se funda en 1858 el *Colegio Pío Latino Americano* en Roma y se realizan numerosos concordatos (Bolivia 1851; Guatemala 1860; el mismo año con Costa Rica; Honduras y Nicaragua 1861; Venezuela y Ecuador 1862), sin que se llegue a obtener ayudas materiales de los gobiernos para llevar a cabo las misiones de la *Propaganda Fide*. En 1848 partieron doce capuchinos para evangelizar a los araucanos de Chile (en nuestros días sobre los 340 mil araucanos, hay 327 mil cristianos). En 1855, 24 franciscanos, y, en 1856, 14 más partieron después hacia Argentina en las mismas condiciones. En 1850, Guadalupe es sufragánea de Bordeaux. Desde 1860 los franciscanos y capuchinos evangelizan a los indios del Amazonas brasileño; los dominicos desde 1880; en 1895 los salesianos; 1897 los «espiritanos», etc. En Perú, el Papa León XII (1895) hace una llamada al episcopado para aumentar el esfuerzo de las misiones entre indios (el 57 por ciento de la población). El primer grupo de agustinos llega en 1900. En Argentina, es sobre todo la obra de los salesianos de Don Bosco -desde 1789- la que realiza una obra magnífica en la evangelización de todo la Patagonia entre araucanos y fueguinos; también en el sur de Chile. En Colombia comienza la reorganización en 1840. Los agustinos llegaron en 1890, los montfortianos en 1903, los lazaristas en 1905, los claretianos en 1908, los carmelitas y los jesuitas en 1918. En 1928 y en 1953, Colombia realizó un acuerdo misionero en sus veinte territorios de misión.

Sin embargo, aunque importante, la misión entre indios no significará ya el problema *central* con el que la Iglesia se enfrentará en el siglo XX, con excepción de Bolivia y Perú.

Así concluye el siglo XIX. *La civilización profana y pluralista* se ha hecho presente. Sin embargo, la Iglesia tiene todavía todo

el aspecto y las estructuras de la antigua *Nueva Cristiandad* colonial. Y es más, esta Iglesia luchará todavía mucho tiempo para recuperar antiguos derechos o para no perder los últimos, pensando en una civilización que no existe más. Esto nos hace recordar aquel *Concilio Vaticano I* que defendía todavía los territorios de la Santa Sede. El anacronismo, el integrismo es una falta frecuente en la Iglesia, aunque -como veremos- nunca faltaron los profetas y son ellos los que han comenzado ya, antes del fin del siglo XIX, a cavar los cimientos de un renacimiento global y profundo de la Iglesia en el siglo XX.

B. *La Iglesia ante la civilización profana y pluralista (1899)*

Sólo nos ha tocado vivir el primer momento de esta evolución.

9. Novena etapa. La unidad y el renacimiento de las élites del catolicismo latinoamericano (1899-1955)

Tres hechos mayores marcan esta época de transformación y renacimiento, que sólo está mostrando sus primeros frutos: el Concilio plenario latinoamericano (Roma, 1899), la creación de la conciencia y las instituciones del laicado de Acción Católica (en torno al año 1930), la Conferencia plenaria del Episcopado latinoamericano en Río de Janeiro en 1955 y la fundación del CELAM. De estos tres hechos nace paulatinamente en toda América Latina una mayor coordinación de los esfuerzos, una renovación bíblica, litúrgica, catequística, teológica, social, cultural, política, de la que no tenemos todavía buenos estudios monográficos para poder valorarla en toda su extensión. Sin embargo existe y podemos descubrir innumerables signos de su vitalidad.[29]

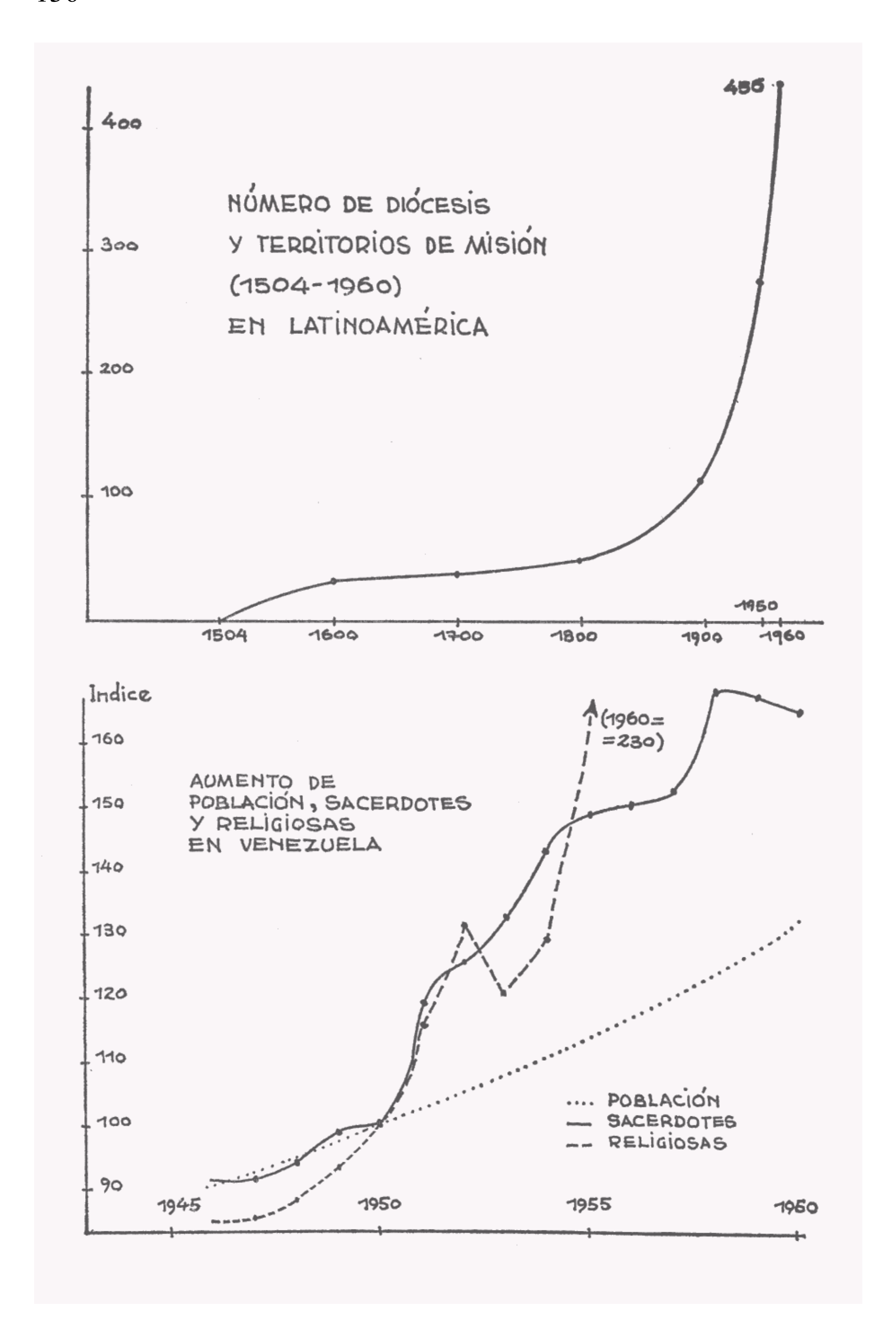
El 25 de diciembre de 1898, por las Letras Apostólicas *Cum*

29. Cfr. Notas bibliográficas, XIII, p. 217.

Diuturnum, se convocó el primer Concilio continental que haya tenido la Iglesia católica en su historia. León XIII había ya consagrado la encíclica *Quarto abeunte saeculo* (16 de julio de 1892) al episcopado latinoamericano con motivo del aniversario del descubrimiento de América; cinco años después convoca, como hemos dicho, el *I Concilio plenario latinoamericano* en Roma. Se realizó en 1899 con la asistencia de 13 arzobispos y 41 obispos. Este concilio viene a renovar lo decretado por los Concilios del siglo XVI y es, por otra parte, el fundamento del Código de Derecho Canónico de 1917.[30] El antecedente de este Concilio fue la reunión, promovida por monseñor Casanova en 1890 en Roma, llamada: *El Consejo Plenario latinoamericano*.

De esta manera, los obispos latinoamericanos («*Nos, Patres huius Concilii Plenarii Latinoamericani*» *Chap. I, tit. 1*) tratan el problema del paganismo, de la superstición, de la ignorancia religiosa, del socialismo, de la masonería, de la prensa, etc., dictando al mismo tiempo las «normas prácticas para detener el avance de unos y otros». Son 998 artículos o cánones que se proponen la reorganización de la Iglesia en América Latina -inspirada, es evidente, en la «Escuela de Roma», tanto por la teología como por el Derecho Canónico, lo cual no permitirá, todavía, una visión misionera como los tiempos lo exigían, puesto que se tomaba, en general, la postura de «*conservar*», *defender*, *prote-*

30. Cfr. *Acta et decreta Concilii plenarii Americae latinae*, ex Typ. Vaticana, Roma, 1900; PABLO CORREA LEÓN, *El Concilio plenario Latinoamericano de* 1899, en *Cathedra* (Bogotá), sin fecha, separata, pp. 1-24 (imprenta San Pío X). Es necesario notar que no existe ningún serio trabajo histórico sobre este Concilio tampoco sobre su aspecto teológico. Nos dice Pablo C. León: "Se echa de menos, sin embargo, una mayor abundancia de fuentes latinoamericanas y la presencia de otras tan importantes como los ya mencionados Concilios limenses del siglo XVI; ello se debió tal vez a la ausencia de canonistas latinoamericanos en el cuerpo de los consultores conciliares" (Ibid, p. 10). Pero, en verdad, esos "canonistas latinoamericanos" no existían en esa época ni existen en nuestros días, por cuanto la Iglesia latinoamericana -lo mismo que toda la cultura y civilización de ese continente, se vuelve hacia Europa "dando la espalda" a sí misma, sin conocerse siquiera (esto era explicable en el siglo XIX, pero lo es mucho menos en el XX, y sin embargo, es lo que sigue acaeciendo). Sería necesario que las becas dadas por instituciones europeas a latinoamericanos exigieran el estudio de problemas latinoamericanos.



NÚMERO DE DIÓCESIS
Y TERRITORIOS DE MISIÓN
(1504-1960)
EN LATINOAMÉRICA
456
400
300
200
100
1504
1600
1700
1800
1900
1950
1960
Indice
AUMENTO DE
POBLACIÓN, SACERDOTES
Y RELIGIOSAS
EN VENEZUELA
(1960=
=230)
160
150
140
130
120
110
100
90
1945
1950
1955
1960
POBLACIÓN
SACERDOTES
RELIGIOSAS

ger la fe, y no, en cambio, pasar activamente a la *difusión* de esa fe.

Pero lo más importante de esa reunión, fue el renacimiento de la conciencia colegial del episcopado latinoamericano, frente de todas las iniciativas que se realizarán en el futuro. [31]

En esa misma línea de la Colegialidad episcopal y cerrando un gran período de renacimiento, se sitúa la *Conferencia General del episcopado latinoamericano* en Río, del 25 de julio al 4 de agosto de 1955.[32] Es necesario ver su importancia histórica. Europa, por ejemplo, después de haber perdido su unidad medieval no ha logrado -al nivel eclesial- recuperar esa unidad pasada. Muy por el contrario, América Latina, sólo en un siglo y medio, ha recuperado la unidad que tuvo en el tiempo de la *Nueva Cristiandad Colonial*, pero sin sus innumerables inconvenientes. En el presente, la Iglesia coordina paulatinamente su acción sin depender de ningún *Patronato* al nivel continental. En este sentido la Iglesia se ha adelantado en muchos decenios a las organizaciones políticas, económicas o culturales de tipo *exclusivamente* latinoamericano, lo cual representa, aún al nivel de la civilización, un acto profético. Nos detendremos sólo en las *Conclusiones* adoptadas por esa histórica *Conferencia General*, conclusiones que siguen determinando toda la acción presente del *Consejo Episcopal Latinoamericano*, creado en dicha Conferencia de 1955.

El cardenal Adeodato Piazza pronunció un discurso el 30 de

31. Cfr. FR. HOUTART, *Présent et avenir de la collégialité épiscopale*, en *Eglise Vivante*, XIV 1 (1962) 27-37; K. RAHNER, *Ueber Bischofskonferenzen*, en *Stimmen der Zeit*, Julio (1963) 267-283 (véase la pequeña bibliografía); F. FRANSEN, *Die Bischofskonferenzen*, en *Orientierung* XXVII 10 (1963) 119-123; etc.

32. Cfr. *Conferencia General del Episc. Latinoamericano, Conclusiones, pro manuscrito*, Poliglotta Vaticana, 1956; *Conclusiones de la primera reunión* celebrada en Bogotá, 5-15 *de noviembre de* 1956 (Suplemento del Boletín), Bogotá 1956; *Il Consiglio Episcopale Latinoamericano* (CELAM) en *La Civiltà Cattolica*, 1957, II, 160-175; *Conclusiones de la segunda reunión celebrada en Fomeque* (*Colombia*), 10-17 *de noviembre de* 1957, Bogotá 1957; *Discours* de SS. lean XXIII *au* CELAM, en *L'Osservatore Romano* (ed. franc.) 28 nov. 1958, núm. 467, p. 1, col. 3-5; El CELAM *es erigido en persona moral Colegial plena, en Sacra Congregatio Consistorialis*, Prot. N. 447-56, Marcellus Car. Mimmi, 10 de junio de 1958;etc.

julio de 1955, de donde hemos tomado algunos textos esenciales:[33]

«Siempre constituye para nosotros un gran consuelo el remontarnos hasta los orígenes del mandato apostólico. Sabemos muy bien que la misión de la Iglesia es la continuación y el gradual desarrollo de la misión de Jesucristo en el mundo. Él mismo la ha definido hablando a sus convecinos de Nazaret, apropiándose con todo derecho el texto profético de Isaías: «El espíritu del Señor está sobre mí, porque me ungió para evangelizar a los pobres, me envió a predicar a los cautivos la libertad, a los ciegos la recuperación de la vista; para poner en libertad a los oprimidos para anunciar un año de gracia del Señor» (Luc 4, 18)... Es en modo particular para nosotros conmovedor constatar en la misión de Cristo, formulada así en sus múltiples aspectos, la historia de la evangelización de los pueblos de este inmenso continente. Ahora bien ¿cómo se convirtió la misión de Cristo en «misión apostólica? Vosotros recordáis muy bien cómo se lleva a cabo la transmisión de poderes en la noche misma de la Resurrección: «Como me envió el Padre, así os envío yo» (Io 20, 21) (p. 90-91)... «He aquí la página central de nuestra vida y el más conmovedor de nuestros recuerdos: la consagración episcopal» (Ibid, 91). «La historia de la evangelización de este nuevo Continente constituye uno de los capítulos más prodigiosos de la historia de la Iglesia universal en la época moderna, que tiene precisamente su comienzo en lo que se llamó "el descubrimiento de América"» (p. 92). «El recuento histórico nos ha recordado el anuncio profético: "El pueblo que andaba en tinieblas vio una gran luz..." (Is 9, 11)... Ahora bien, una pregunta se nos impone imperiosamente ¿es todo luz en América Latina?... ¿la predicación del Evangelio ha llegado a "toda criatura"? ¿Todos los hijos de América Latina se han transformado en hijos de Dios y de la Iglesia?... Por consiguiente, la Evangelización está todavía en acto...» (p. 96-97). «Creo que es oportuno hacer una somera indicación acerca de un problema que es del todo propio de vuestras naciones: la conversión y formación cristiana de los indios y, parejamente, de la gente de color». (p. 99). Además,

33. *Conferencia General*, 1956, pp. 89-111.

«en los centros populosos, donde las riquezas locales sirvieron para construir una prosperidad "materialista y hedonista de fisonomía casi pagana", la luz de la fe y de las buenas costumbres se ha venido sensiblemente atenuando en un cristianismo más bien formalista que intensamente sentido... » (p. 99).

El cardenal percibe el problema de la civilización profana («...de fisonomía casi pagana»), y de la necesidad de continuar la misión en todos los planos («la evangelización está todavía en acto»). Con una teología bien clara hace ver que todo el esfuerzo eclesial se funda y debe partir de la Consagración episcopal y de su colegialidad en torno a Jesús de Nazaret consagrado, ungido por el Espíritu, para evangelizar a los pobres. El Papa Pío XII dirigiéndose a la Conferencia había dicho también:

> «Es menester no malgastar valiosas energías, sino multiplicarlas con apropiada coordinación. Si las circunstancias lo aconsejan, adóptense nuevos métodos de apostolado y ábranse caminos nuevos (*nova exercendi apostolatus general novaque carpantur tinera*) que, dentro de una gran fidelidad a la tradición eclesiástica, sean más acomodados a las exigencias de los tiempos y aprovechen las conquistas de la civilización...»[34]

Las conclusiones de la Conferencia se ordenan en once títulos. Los tres primeros títulos están dedicados a tratar el grave problema de las vocaciones y formación de seminaristas, sacerdotes y religiosos, tanto autóctonos como extranjeros. Ha nacido ya un *Subsecretariado* que se ocupa del Clero, Institutos religiosos, Cura de Almas, vocaciones y Seminarios (cfr .*Estatutos y reglamentos* del CELAM, Estatuto, c. III, art. 13, 2; Reglamento, c. I, art. 2, 2); además la *Confederación Latinoamericana de Religiosos* (CLAR-Río de Janeiro, 1958), *Organización de Seminarios Latinoamericanos* (OSLAM-Tlalpam-México, 1958), *Obra de Cooperación* (OCSHA-Madrid, 1947), *Collegium pro América La-*

34. *Ad Ecclesiam Christi* (Letra apostólica), AAS XLVII (1955) 539-544, en p. 541 (29 de junio de 1955).

tina (Lovaina, 1957), *The Missionary Society of St. James the Apostle* (Boston, 1958).

El título IV trata del laicado de Acción Católica. Existe igualmente un *Subsecretariado* (Ibid, 4) y se han creado ya: *Secretariado Interamericano de Acción Cató1ica* (SIAC-Santiago de Chile, 1947), *Conferencia regional de la Federación Internacional de la Juventud Católica* (Buenos Aires, 1953) *Centro de Información de la JOC* (Río de Janeiro, 1959), *Delegación General para Latinoamérica* (UNIAPAC-Santiago, 1958), *Movimiento Familiar Cristiano* (Montevideo, 1951), etc.

El título VI trata de los medios especiales de propaganda. Existe igualmente un *Subsecretariado* (Defensa de la Fe, Predicación y Catequesis, Prensa, Radio, Cine y Televisión), y se han creado el *Instituto Latinoamericano de Catequesis* (Santiago, 1961), la *Sede Latinoamericana de la FERE* (Sociología religiosa-Bogotá) y la *Unión Latinoamericana de la Prensa Católica* (ULAPC-Montevideo, 1959); además la reunión de Roma de 1958 (3ª reunión del CELAM) proyectó la fundación de Institutos bíblicos, litúrgicos, etc.

El protestantismo y otros movimientos espirituales no-católicos son el objeto del título VII (que nosotros sepamos, no se ha organizado todavía una *subsecretaría* o un Instituto que trate orgánicamente este problema).

Los problemas sociales, a los cuales el CELAM ha dado su real importancia, son tratados en el título VIII. Existe un *subsecretariado* (ibid, 5) que fue el objeto de la IV reunión del CELAM en Fomeque (Colombia) (CIASC-México, 1942), *Movimiento Penitenciario Cristiano Latinoamericano* (Santiago, 1958), la *Confederación Latinoamericana de Sindicalistas Cristianos* (CLASC-Santiago, 1954), etc.[35]

Las misiones, especialmente de indios y gentes de color, título IX, poseen igualmente un organismo propio (apartado c)

---

35. Aunque no siendo de ningún modo organismos católicos ni confesionales, y dándose aquí sólo a título informativo, se ha organizado igualmente una institución de tipo político sin ninguna vinculación con la Iglesia: *La Oficina Latinoamericana de Partidos Demócratas cristianos* (que en la reunión de Strasburgo de 1963, estuvo presente con 147 delegados).

del Subsecretariado de la Propagación de la Fe, y también se propone la fundación de un «Seminario Intermisional para la formación del Clero nativo» (tít. IX, 86,b) y de una «Institución de carácter etnológico e indigenista» (Ibid, 89 b); ambos organismos no existen todavía. En México existe un seminarista para misiones extranjeras y se han enviado ya misioneros al Asia oriental.

Se ha organizado igualmente la atención en el plano continental a los inmigrantes y gente de mar (título X).

En el plano de la cultura, existe la *Confederación Interamericana de Educación Católica* (CIEC-Bogotá, 1945), con tres subsecretariados: *Secretariado Interamericano de Cine* (antes en La Habana), *Secr. Pedagógico Interamericano* (Santiago) y *Secr. Interamericano de Libertad de Enseñanza* (Río de Janeiro). Además existe la *Unión Interamericana de Padres de Familia* (UNIP-Lima), *Organización de Universidades Católicas de América Latina* (ODUCAL-Santiago, 1953) *Unión Cristiana Americana de Educadores* (Buenos Aires), *Centro Católico Internacional de Coordinación ante la UNESCO* (Santiago).[36]

Sólo dos hechos queremos hacer notar: el primero es el carácter reciente de todas estas fundaciones, que se explica por el hecho de que la renovación de la conciencia del laico católico se produjo alrededor del año 1930 en cada país, y se ha necesitado una generación para que dichos movimientos puedan reunirse en el orden continental; el segundo, es la importancia de Chile en este movimiento de coordinación: la Iglesia chilena, gracias a algunos sacerdotes (como el padre Hurtado), obispos (como monseñor Manuel Larrain, de Talca), y grupos laicos muy alerta, están en la base tanto del CELAM como de muchos de los organismos citados.

Veamos rápidamente los factores que han jugado preponderantemente en la renovación que contemplamos en nuestros días. Los aspectos negativos de la situación actual, que tocaremos accidentalmente, son el fruto de la crisis que hemos esbozado y que acaeció en el siglo XIX, mientras que las nuevas élites no se

---

36. Para consultarse otros datos y direcciones de todas estas instituciones véase: *Bilan du Monde*, 1. pp. 385 ss.

sienten solidarias ni culpables de la situación actual, ni pretenden a veces salvar la agonía de la *Nueva Cristiandad colonial*, sino que tienden con toda su inteligencia y entusiasmo a consolidar un catolicismo viviente, adulto, solidario en una sociedad profana y pluralista, pero, al mismo tiempo, tienen conciencia de ser el único grupo que puede asumir toda la historia latinoamericana y darle, en la próxima etapa histórica, su más plenario cumplimiento.

a) La renovación intelectual. En el siglo XIX el intelectual católico era un francotirador, un solitario. Al comienzo del siglo XX se constituyen ya grupos nacionales importantes, y es sólo en nuestros días -a partir de 1955- cuando los primeros grupos de dimensión latinoamericana y cristiana comienzan a organizarse en el plano continental y a hacer sentir su presencia. En Argentina, por ejemplo, un Manuel Estrada (1842-1894) significará esa época de los antecedentes del renacimiento contemporáneo. Sobre él influyeron Balmes, Donoso Cortés, Gratry. Antes ya -en Córdoba- enseñaron contra el positivismo fray Mamerto Esquiú (1826-1883), y Jacinto Ríos (1842-1892).

Poco apoco comienza a organizarse la escuela Neo-tomista. Martínez Villada (1886-1959) es ya el prototipo de la nueva situación (sobre él se ve la influencia de San Agustín, Pascal, de Maistre; estudió profundamente la *Summa* de Tomás de Aquino, e hizo conocer el pensamiento de Blondel y Maritain).

Una generación de pensadores han sido sus discípulos: Nimio de Anquín (1896-) tomista profundo y conocedor del pensamiento alemán, Manuel Río, Rodolfo Martínez Espinosa, Guido Soaje Ramos -de quien el autor de estas líneas ha sido discípulo-, etc.; Alfredo Fragueiro (1900-) de orientación suareciana; Ismael Quiles; Octavio Derisi, Juan Sepich, Alberto Caturelli, etc. En Argentina se edita *Sapientia* revista filosófica de orientación tomista. Este fenómeno producido en Argentina se realiza -con variantes- en toda América Latina. Brasil debe mucho a Jackson de Figueiredo -que se educó en el *Colegio Americano* (protestante)- estudió derecho en Bahía, donde escribió *Algunas Reflexôes sobre a Filosofia de Farias Brito*. *Protissâo de fé espiritualista* (1916). De él dice Sergio Buarque de

Holanda: pertenecía «a esa casta de hombres, capitanes de un heroísmo noble, designados naturalmente para estimular, para orientar, para mandar y combatir» (*In Memoriam*, p. 148). Cierto día le decía a V. de Mello Franco: «El socialismo disolvente y el bolchevismo iconoclasta están royendo como una lepra el organismo de Europa, preparada, sin embargo, para defenderse. ¿Qué será de nosotros, pregunto, cuando tengamos que defender nuestros pobres huesos de los asaltos del mal?» «La entrada en la Iglesia fue para él una lucha, una conquista, una victoria pacífica... el encuentro con el catolicismo fue para su gran inteligencia una revelación, el descubrimiento de una novedad. Era la visión inesperada de la verdad... de la paz, de la valoración completa del hombre» (*In Memoriam*, pp. 298 y 336). Después será Tristâo de Atayde -Amoroso Lima-, amigo de J. Maritain, que significará el faro para la juventud y las doctrinas políticas brasileñas. Figueiredo murió en 1930 con sólo 37 años; Tristâo sigue orientando la inteligencia brasileña. Legión son en el presente los pensadores cristianos.[37]

Las universidades católicas, aunque criticables en algunos aspectos, han realizado una obra importante en la reflexión latinoamericana. La ya antigua universidad de Santiago, que fue fundada en 1869 y cuenta con cinco mil alumnos, ha desarrollado una labor muy importante, lo mismo puede decirse de la universidad Xaveriana de Bogotá (1937), la de Medellín (1945), las de Buenos Aires y Córdoba (1960), Campinas (1956), Porto Alegre (1950), Río de Janeiro (1947), Sâo Paulo (1947), Porto Alegre; Valparaíso (1961); Quito (1956), Centroamericana (Guatemala, 1961), Lima (1942), etc. Como puede verse todas, menos la de Santiago, son posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Todas ellas se encuentran coordinadas, como hemos dicho, en la ODUCAL, y los movimientos estudiantiles se organizan en la

---

37. Esta generación de precursores existe en todos los países de Latinoamérica, en cada uno de ellos guardando proporción con el desarrollo intelectual de la población y apareciendo en el momento histórico que la evolución permite. No existe todavía una sola obra que trate de este renacimiento del pensamiento católico latinoamericano en su conjunto, que es verdaderamente pujante y prometedor de mejores frutos en el próximo futuro. En Uruguay debe pensarse en un Antonio Castro (1867-1925), etc.

Oficina Relacionadora de los Movimientos Estudiantiles Universitarios (ORMEU, Santiago). Es necesario considerar que en la última reunión de los sindicatos universitarios latinoamericanos (Natal, Brasil), los representantes cristianos lograron la mayoría en el organismo directivo contra los grandes grupos marxistas, que defendieron sus posiciones hasta con las armas.

F. Sanhueza, secretario general adjunto del ODUCAL, nos dice: «Nos está permitido afrontar el porvenir con confianza».[38]

En Champrosay (Francia) se fundó la *Oficina Europea de Estudiantes Latinoamericanos* (OSEL, 1964), a base del SEUL y se espera organizar un organismo paralelo en Estados Unidos. Ambos son independientes del CELAM y de *Pax Romana*.

¡El desafío del positivismo y la sociedad profana está dando sus frutos!

b) La Acción Católica. En América Latina la fundación de la Acción Católica tal como la pensara Pío XI fue precedida de muchas obras particulares u oficiales en casi todos los países. Por ejemplo, en Argentina, Félix Frías fundó la *Asociación Católica* en 1867. En México se reunió en 1903 el *Primer Congreso Católico Mexicano* y decidió la fundación de círculos obreros encomendándolos a los párrocos. Refugio Galinda publicaba *Restauración y Democracia Cristiana* en 1905, órgano de la *Asociación Operarios Guadalupanos*. En 1908 existían ya veinte mil afiliados a la *Unión Católica Obrera* de la cual nacerá en 1911 el Partido Católico. En 1912 existía ya la *Confederación de Círculos Obreros Católicos*, conforme a los principios enunciados en la encíclica Rerun Novarum. En la primera Jornada Social Obrera (Zapotlán el Grande, Jalisco, enero de 1923) se decidió la fundación de sindicatos agrícolas, así como cajas de préstamos, etc. Muchos otros movimientos nacieron en estos años. La persecución, desde 1917, se realizó no ya contra una Iglesia de tipo colonial, sino contra una iglesia que comenzaba a comprender su función en la sociedad contemporánea; los revolucionarios del 1917 quisieron así aplastar a su único opositor real. Sin em-

38. *Les Universités Catholiques en Amérique Latine*, en *Rythmes du Monde*, IX,4 (1961), p. 211.

bargo, y es necesario comprenderlo, entre las filas de este renacimiento se encontraba una gran mayoría de *conservadores*. Habrá que esperar hasta la Segunda Guerra Mundial para que el laicado católico se desprenda lentamente de los conservadores y tome una posición propia, superando la antinomia conservador-liberal, para enfrentarse conscientemente, aunque dialogando, al marxismo.

En 1920 se crea la *Acción Católica* cubana; en 1930 en Argentina; en 1935 en Costa Rica y Perú; en 1938 en Bolivia. Estos pocos ejemplos-límites indican las fechas de este fenómeno capital en la historia de la Iglesia latinoamericana. Nacida principalmente según el modo italiano -aunque después de la Segunda Guerra Mundial se verá la influencia francesa de la Acción Católica especializada- la Acción Católica latinoamericana se adapta rápidamente a las situaciones nacionales de tipo *mixto* (Así en Argentina, Uruguay, Venezuela, Perú, Cuba, Bolivia, Brasil, Paraguay, Colombia, etc.). Esta institución desempeña un papel en América Latina que no ha cumplido de ningún modo en Europa o en los otros continentes. El laico toma con plena responsabilidad la totalidad del problema eclesial, a tal punto que, a todo laico de Acción Católica latinoamericano que viaje por Europa, le chocan en gran manera el «clericalismo» de estas Iglesias y la función secundaria y pasiva del laico en las comunidades eclesiales europeas.[39]

En 1934, por ejemplo, fueron 600 los jóvenes reunidos en la Asamblea nacional de los Jóvenes de Acción Católica (JAC); en 1943 -en Mendoza- contaban ya con 8.000. Son los movimientos de juventudes los que han abierto mayores campos y esperanza. La JOC brasileña tenía en 1953 quince mil miembros. Actualmente cuenta con 120 mil miembros en más de 500 secciones: la JUC (universitario) ha dado nacimiento a diversos movimientos de opinión cristianos que paulatinamente ganan las elecciones en Chile, Argentina, Brasil, Perú, aun Bolivia, etc. Para quien conozca la historia latinoamericana, los movimientos uni-

---

39. Al igual que en muchos otros aspectos, no existe una historia de la Acción Católica Latinoamericana, elemento esencial en la historia de la Iglesia contemporánea, y uno de los grandes factores de la evolución de la civilización continental.

versitarios son los signos de los grandes «cambios» históricos: puede ya hablarse de un cambio absoluto de la opinión de Chile y próximamente en Argentina, Venezuela, Perú, etc. El observador europeo no discierne claramente esos «signos de los tiempos».

Las élites desempeñan una función esencial en la Historia latinoamericana, y la Acción Católica ha formado ciertamente, aunque con mayor o menor éxito, una élite pequeña pero consciente y puede afirmarse que no existe ninguna otra élite en América Latina de su número, coordinación y formación. Piénsese, por ejemplo, en la Juventud Agraria Chilena (JAC) que en menos de diez años ha cumplido una labor inmensa, pudiéndose considerar, en el mundo, la mejor JAC con que la Iglesia cuenta en el presente, mejor aún que la francesa.

c) La lucha social. La Iglesia, después de haberse solidarizado con el poder real en la colonia, con las aristocracias criollas en la época de la independencia y con los conservadores durante el siglo XIX, comienza poco a poco a tomar conciencia de su libertad, de su función profética, de su misión renovadora y hasta *revolucionaria* (así se han expresado ya los obispos del Nordeste brasileño y muchos otros). La pastoral colectiva del episcopado chileno, *El deber social y político en la hora presente* (citando a Pío XII) dice: «La paz no tiene nada de común con el aferrarse duro y obstinado, tenaz e infantilmente terco, a lo que ya no existe... Para un cristiano consciente de su responsabilidad, aun para con el más pequeño de los hermanos, no existe ni la tranquilidad indolente, ni la huida; sino la lucha, el trabajo frente a toda inacción y deserción, en la gran contienda espiritual en que está puesta en peligro la construcción, aun el alma misma, de la sociedad futura.»[40]

En este sentido; la Historia arrastra a la Iglesia latinoamericana a tomar posturas que la misma Iglesia europea tomará después de algunos decenios. La situación difícil ha movido a adop-

40. Citado en *Visión cristiana de la Revolución en América Latina*, Centro Bellarmino, Santiago 1963 (número especial de la revista *Mensaje*, 115 (1963), publicación excelente y que ha ayudado mucho a la renovación social, al menos en el plano teórico.

tar compromisos inesperados. De ahí, por ejemplo, la casi-ruptura entre los partidos de inspiración cristiana europeos, más bien conservadores, con los latinoamericanos, francamente revolucionarios.

Esta actitud al nivel de la política se deja ver en el sindicalismo. En 1954 el movimiento sindical cristiano en América Latina contaba sólo con cuatro organismos nacionales. Actualmente sólo Costa Rica, Guatemala y Cuba no poseen dichas instituciones (en Cuba existía, pero fue disuelta) es decir, suman 23 organizaciones nacionales, y el número de miembros sobrepasa el millón (piénsese, como hemos repetido varias veces que lo que cuenta es la élite y no la masa, que seguirá a la élite). Para llegar a los 90 millones de trabajadores latinoamericanos, la *Confederación Latinoamericana de Sindicatos Cristianos* no dispone de un presupuesto mayor al de una parroquia norteamericana.[41] Existen escuelas permanentes de sindicalistas en Argentina, Ecuador, Perú y Venezuela; cuatro seminarios continentales, que agruparon cada vez 90 delegados de 15 países, han tenido ya lugar, beneficiándose de la asistencia técnica del OIT, UNESCO y CEPAL. En 1961 se realizó la primera reunión en la historia latinoamericana organizada por obreros rurales: el Seminario de Asuntos Campesinos, dependiente de la Confederación cristiana.

«Las cantidades invertidas por Cuba para la difusión del marxismo en el continente representan 50 veces más que nuestro propio budget... (pero concluye): En América Latina, el sindicalismo cristiano puede salvar al continente de la implantación del marxismo»[42]

¡El desafío marxista está dando sus frutos!

No podemos aquí extendernos sobre un sinnúmero de expe-

---

41. J. GOLDSACK, Presidente de la Confederación (CLASC), en *Le syndicalisme chrétien*, en *Rythmes du Monde*, ibid, p. 133-34.

42. Ibid, p. 137. El presidente de la *Conféderation internationale des syndicats chrétiens* (CISC), con quien hablamos personalmente en La Haya, 1964, nos decía: "Soy absolutamente optimista sobre el porvenir del sindicalismo cristiano latinoamericano. Esos dirigentes son verdaderos héroes". En América Latina las instituciones cristianas son realizadas por dirigentes, que trabajando durante el día, ofrecen sus horas de descanso para trabajar por su fe. Hecho absolutamente desconocido (en el porcentaje abrumador de América Latina) en Europa o Alemania, por ejemplo.

riencias sociales, desde la radio Sutatenza (Colombia), a la renovación integral del Nordeste Brasileño (comenzado por el obispo de Natal), las escuelas radiofónicas de México y Brasil, la cooperativa de Fómeque, etc. Ciertamente hay una conciencia en marcha y su creatividad es hoy ya incontrolable para el historiador. Los partidos de inspiración cristiana, aunque absolutamente autónomos, son una nueva realidad a tenerse en cuenta.

Las investigaciones sociales son llevadas a cabo por diversos grupos y movimientos. Entre ellos, el grupo de *Economía Humana* y el Instituto de Estudios Políticos para América Latina I.E.P.A.L. (Montevideo); *Centro Belarmino* (Santiago), otros en Perú, México, etc.

d) Las fuentes de la renovación. Poco se ha escrito sobre esto, por cuanto, como en todos los otros campos, los cristianos en América Latina obran sin tener el tiempo suficiente de la «reflexión» que les permitiría hacer conocer lo que la han hecho, cualidad propia del espíritu francés, por ejemplo. A veces ese silencio hace creer en la inexistencia de muchas y bellas realidades:

aa) Vida contemplativa. Citamos largamente un monje autorizado: «La historia de los primeros siglos de la iglesia hispanoamericana es todavía un terreno casi enteramente desconocido, tanto para el europeo como para el latinoamericano mismo... Los capítulos de la *Histoire de l'Eglise* de Fliche-Martin dedicados a esta época son insuficientes y abundantes en juicios negativos, que, por otra parte, un autor copia de otro cuando se trata de hablar de la obra de España en América.[43] La evangelización de América y la vida cristiana en esos países en la época colonial es sin duda una de las páginas más maravillosas de la historia del cristianismo. Se trata no solamente de un esfuerzo misionero... no solamente por la adaptación al pueblo primitivo... no sólo porque obtiene, en poco tiempo, un número a tal grado de vocaciones criollas que la abundancia del clero

43. En este sentido estamos absolutamente de acuerdo con el autor del artículo.

secular y religioso era un problema para las autoridades y habitantes de América española,[44] sino también *a causa de la existencia del elemento contemplativo*.»[45]

Santa Rosa de Lima (1586-1617) o Mariana de Paredes (1619-1645) fueron impulsadoras de la vida contemplativa en Perú y Ecuador. Existían a tal punto ermitaños en el Perú, que el Concilio de Lima (1583) debe legislar sobre el hábito, que debía ser negro. Entre otros tenemos los ejemplos edificantes del ermitaño Juan de Corz, junto a la ciudad de Guatemala (en el siglo XVII). Surgían como por generación espontánea. Tal fue el origen de las agustinas en 1574 en Santiago. En el Sur, en Osorno, en 1571 se había fundado una comunidad de contemplativas en la pequeñísima ciudad asediada por los indios, a tal punto que de 1600 a 1604, las monjas sufrieron el hambre y las fatigas del asalto de los araucanos. Por fin debieron abandonar la ciudad: «En aquel entonces debieron partir los españoles y españolas religiosos y religiosas, la mayoría a pie, sin comida, las mujeres llevaban a los niños. Alguno se paraba por la fatiga, otro caía a causa del hambre... Daba piedad ver aquellos pobres españoles... Pero la compasión era aún mayor en el caso de aquellas santas monjas, que por honestidad y pudor, caminaban un tanto separadas del ruido de la gente, todas juntas, descalzas y alegres a causa de las penas que sufrían por Dios, recitando su oficio durante el viaje y cantando gloria a Dios, a tal punto que excitaban el coraje y la devoción de todos.»[46] Un ejemplo entre tantos.

El siglo XIX «da la impresión de que la Iglesia hispanoamericana deja de existir ...pero es precisamente en aquella época del indiferentismo liberal, cuando se comienzan a realizar en América las primeras fundaciones monásticas masculinas». Los mon-

---

44. Es bien conocida la ausencia de clero indio. Pero debe distinguirse bien entre el clero autóctono o nativo (tanto los indios como los criollos nacidos en América) y el clero indio. Existió un abundante clero nativo, pero no indios, lo que es verdaderamente penoso, si se tiene como referencia la obra realizada en Filipinas con dicho clero.

45. DOM MAUR MATTHEI, OSB, Las Condes (Chile), en *Monasteres et vie contemplative en Amérique Latine*, en *Rythmes du Monde*, ibid, p. 149.

46. VÍCTOR SÁNCHEZ AGUILERA, *El pasado colonial*, Osorno, 1948, p. 28.

jes de Belloc fundan en Buenos Aires la *Abadía del Niño Dios* (1899), los de Samos (España) fundan el priorato de *Viña del Mar* (Chile, 1920), los de Santo Domingo de Silos (España) fundan *San Benito* (1919). Las benedictinas de Sainte-Odile fundan un monasterio en Caracas (1923), Solesmes en *Las Condes* (Chile, 1938), las benedictinas la abadía *Santa Escolástica* (Buenos Aires, 1943), la abadía de Einsiedeln funda Los Toldos (Argentina, 1947), Monserrat en Medellín.

Beuron continúa la obra de Las Condes. La abadía argentina del Niño Dios proyecta fundar una nueva en Mendoza (Argentina); los cistercienses están presentes en Brasil, e igualmente los Trapistas en *Orval* (Brasil); la comunidad de *N. D. Pauvres* (Landes, Francia) ha fundado una comunidad en la isla del Rey (Chile); los *Petits Freres y Petites Soeurs de Charles de Foucauld*, están presentes en Buenos Aires, Santiago, Lima, etc. Estos ejemplos nos muestran otro aspecto del renacimiento del que tratamos aquí.

Sin embargo, la vida contemplativa no ha sido, ni es, exclusiva de los monasterios. Muy por el contrario, la oración profunda y personal se encuentra en los grupos de militantes laicos, muy minoritarios pero existentes, en los movimientos de familias cristianas, entre los sacerdotes y religiosos. El Padre Hurtado de Chile, escribió el libro *¿Es Chile un país católico?* mucho antes que Godin pensara escribir *France, pays de mission*. El padre Hurtado ha muerto en olor de santidad, y su oración era ciertamente contemplativa; fue él quien hizo ver a los *Petits Frères* la importancia de su presencia contemplativa en América Latina.

bb) Renacimiento teológico, bíblico, litúrgico, catequístico y parroquial. De este aspecto, esencial, la bibliografía es fragmentaria por el hecho de que su existencia es muy reciente. Esbozaremos sin embargo, las líneas generales. El renacimiento *teológico*, aunque Latinoamérica no haya dado hasta ahora ningún gran teólogo a la Iglesia, se realiza gracias a las traducciones de obras europeas y por la reflexión de ciertos centros de estudios: Universidad Católica de Santiago, Seminarios Mayores (como el de Villa Devoto de Buenos Aires o México), teologados

de las órdenes religiosas (como en Máximo de San Miguel, de los padres jesuitas, Argentina). Las revistas, como *Revista Eclesiástica Brasileira* (Petrópolis), *Teología y Vida* (Santiago), *Ciencia y Fe* (Buenos Aires), etc., muestran, sin embargo, que se comienza -y muy tímidamente- una reflexión propiamente adaptada a la realidad existencial de la Iglesia latinoamericana. Este ha sido el gran inconveniente. En el pasado, tanto en Roma -por el *Pio Latinoamericano* como por el *Pio Brasileiro* recientemente-, como en España, se recibe una formación doctrinal segura y firme, pero dejando al teólogo la tarea de adaptar su dogmática universal y escolástica a la realidad concreta de un continente en profunda evolución. Esto produjo una división entre la teología, la vida y la espiritualidad. La influencia de Lovaina, de Innsbruck, de París han permitido, gracias a una teología más existencial, comenzar lentamente la reflexión científica y teológica de la realidad latinoamericana. Sin embargo es en este aspecto donde la renovación *no ha casi comenzado*.

En el aspecto *Bíblico*, aunque contando con dos o tres traducciones relativamente buenas y a precio módico, no se puede competir con el esfuerzo realizado por las *Sociedades bíblicas* (tanto norteamericanas como inglesas), sobre todo si se piensa en las incontables lenguas indias en que la Biblia ha sido traducida por los grupos protestantes. Sin embargo, la incitación protestante ha movido al cuerpo eclesial católico. En la reunión de Roma de 1958, el CELAM ha decidido la fundación de *Institutos bíblicos*. Doctores o licenciados en ciencias bíblicas, formados en Roma o Jerusalén, comienzan a producir sus primeras obras. Los *Centros bíblicos parroquiales* se organizan en diversas naciones. Sin embargo, falta el organismo que dinámica y jerárquicamente organice en todo el continente el movimiento bíblico. Sobre el renacimiento exegético ha pesado, en mucho, cierta concepción estática y anacrónica, que ha ahogado ciertos grupos importantes inspirados en la más actual exégesis católica. Pensamos, por ejemplo, en ciertos grupos de Buenos Aires.

La *liturgia* ha pasado por dos períodos. El primero, que alcanzó a los fieles practicantes, a partir de 1930, por medio de misales traducidos y bilingües, obra de benedictinos. Esto permitió a los ya practicantes comprender la liturgia y vivirla per-

sonalmente. Un segundo paso ha significado la necesidad de una renovación *comunitaria*, inspirada principalmente en los grupos franceses. Ha habido «parroquias-tipo» e iniciadoras, como la de *Todos los Santos* en Buenos Aires, pero en el presente el movimiento se ha extendido lenta e irregularmente a todas las diócesis y países.

Las ediciones oficiales de los sacramentales y otros actos litúrgicos -algunos dirigidos por el CELAM para todo el continente, y otros de orden nacional-, va produciendo un cambio profundo en la vivencia de la vida de comunidad, al nivel de las «mediaciones».

En el plano *catequístico* los avances son mucho mayores, existiendo ya un *Instituto Latinoamericano de Catequesis*, que posee una fuerte base nacional, diocesana y parroquial. Dado el hecho de que en muchos países la enseñanza es laica en las escuelas, la Iglesia debería llegar con sus propios medios a los niños. Sin embargo, no cuenta con medios eficientes para cumplir tal fin. La enseñanza catequística es muy deficiente, si pretende llegar a toda la masa y continuar la *Cristiandad*. En este plano, sin embargo, es donde la renovación teológica, bíblica y litúrgica alcanza ya sus primeros frutos, dejando de lado, poco a poco, el catecismo escolástico, para pasar a la educación de la fe del niño en la vida de la comunidad cristiana.

Evidentemente, todo esto se funda en la renovación *parroquial*. En todas partes se siente la necesidad de una reforma profunda, y las iniciativas parciales son numerosas, sobre todo, con respecto a la solución del problema económico, alejando al sacerdote del «dinero»; a la vida litúrgica celebrada y vivida en común; a los servicios parroquiales; acción católica; parroquia, comunidad misionera, etc. Sin embargo, se encuentran múltiples factores negativos: la falta de costumbre de vivir los sacerdotes en equipo; las grandes distancias; la fuerza del tradicionalismo; la oposición a la pastoral de conjunto; etc.

La sociología religiosa ha suscitado, por su parte, una profunda inquietud de conocer la realidad parroquial, diocesana, nacional. Ante la paulatina visión de la *realidad*, las reformas pueden ser lentamente propuestas y aceptadas. Existen ya varios, institutos de sociología religiosa: *Centro de Investigaciones Sociales y*

Religiosas (Buenos Aires), *Centro de Invest. y Acción Social* (Santiago), *Centro de Investigaciones sociales* (Bogotá), *Centro de Investigaciones Socio-religiosas* (México). Además existen en Brasil, y se organizan en otros países.

De todo esto podemos decir, para concluir, que estamos demasiado próximos a los hechos para hacer una historia, pero que ciertamente hay hechos que son «históricos» en el presente latinoamericano.

El aumento demográfico, la nueva situación revolucionaria, impulsan a la Iglesia latinoamericana a abrir caminos absolutamente nuevos en el campo de la pastoral. La función «diaconal», una más profunda concepción del sacerdocio, la colaboración de los laicos, están todavía esperando una total reestructuración, que poco a poco se hace posible, por las élites que se han ido formando. Las experiencias de *Natal*, entre otras, muestran, «que el catolicismo latinoamericano puede jugar una función que desbordará sus fronteras. Pues los problemas que se han planteado aquí con mayor urgencia se plantearán tarde o temprano en todo el mundo».[47]

Todo lo expuesto nos permite afirmar que se ha producido al nivel de la *élite* una profunda renovación, cuyos últimos frutos estamos aún lejos de poder valorar .

III. ENJUICIAMIENTO DEL CATOLICISMO LATINOAMERICANO CONTEMPORÁNEO

Dar un juicio sobre el *«catolicismo»* en América Latina, significa ante todo, saber qué es lo que se dice con el término *catolicismo*. El equívoco y la dificultad en juzgar la realidad de la Iglesia Católica latinoamericana estriba muchas veces, en la ambigüedad de este vocablo.

La Iglesia se llama, o ha sido llamada desde la antigüedad,

---

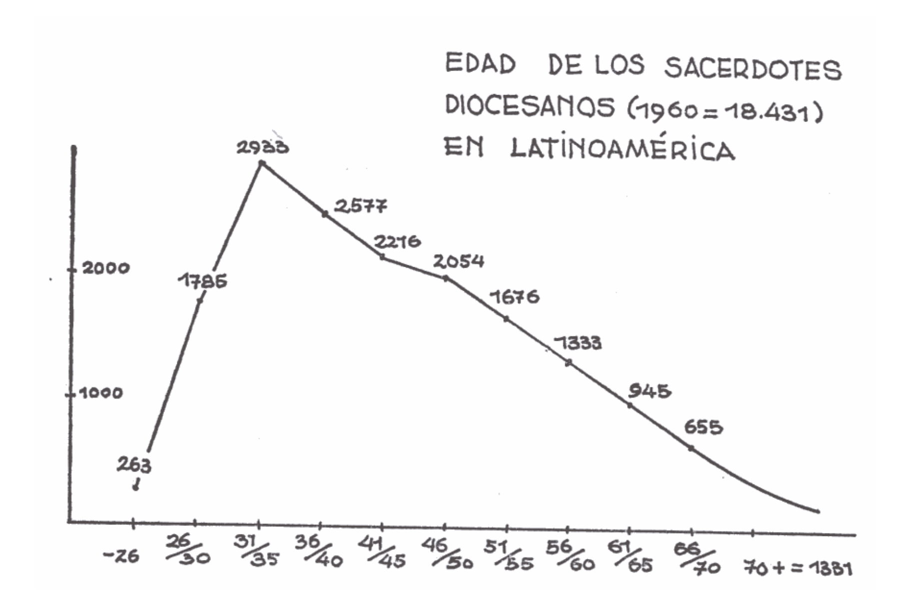
47. Bilan du Monde, I, p. 391.

Católica por cuanto es universal (Kata-ólon), sin fronteras.[48] Esta *catolicidad* no es tanto la universalidad geográfica, sino la *Gracia crística* que desborda todo límite, aun los de su Iglesia visible, por medio gel Espíritu Universal. Pero además, es *católica* por cuanto *de hecho* no puede detenerse en un límite dado, sino que los trasciende todos y siempre. Lo contrario a la Iglesia *Católica* es la comunidad *sectaria*. Asamblea de los «pocos» (*olichoi*), de los predestinados, religión de minoría, de «santos». Por el contrario, el catolicismo es la religión de los «muchos» (*polloi -rabim*), de la «multitud», y sin embargo, sólo un pequeño grupo, una minoría, tiene plena conciencia de las exigencias de la Fe, sólo una minoría cumple verdaderamente el precepto de la caridad, sólo unos pocos esperan vehementemente el Advenimiento del Señor, pues estamos en los «tiempos escatológicos» y la Parusia siempre está próxima. La religión sectaria es por naturaleza «cerrada», de «los puros» (*Katharoi*); la religión católica es por naturaleza «abierta», de «los pecadores» que han sentido la llamada del Señor y le han seguido paso a paso -«muchos son los llamados y pocos los elegidos»-, y de aquellos que todavía no han oído o han desatendido esa llamada.

La religión sectaria es religión de «justos»; la católica de «enfermos» que necesitan un salvador. Hay entonces en la catolicidad una dialéctica entre la élite y la masa, entre aquellos que viven ya adulta y conscientemente su fe, y aquellos que no la viven *todavía* y quizá nunca la vivan, pero de todos modos están en «estado de espera».

En América Latina esta dialéctica tiene una característica paradigmática y *sui generis*. Por una parte existe la masa, residuo de la *Nueva Cristiandad Colonial* -en el caso de los indios, mestizos y criollos- o de la *Cristiandad Europea*, en el caso de los inmigrantes de Europa; por otra la *élite cristiana*, que renace en el siglo XX, después de una «noche de la historia» en el XIX, con características propias, y sin antecedentes directos en la época colonial ni en Europa. De allí ese hecho paradigmático

48. Hemos estudiado este aspecto en nuestro trabajo *Universalismo y Misión en los poemas del Siervo de Yehvah*, en la revista *Ciencia y Fe* (Buenos Aires) 1965, pp. 45.

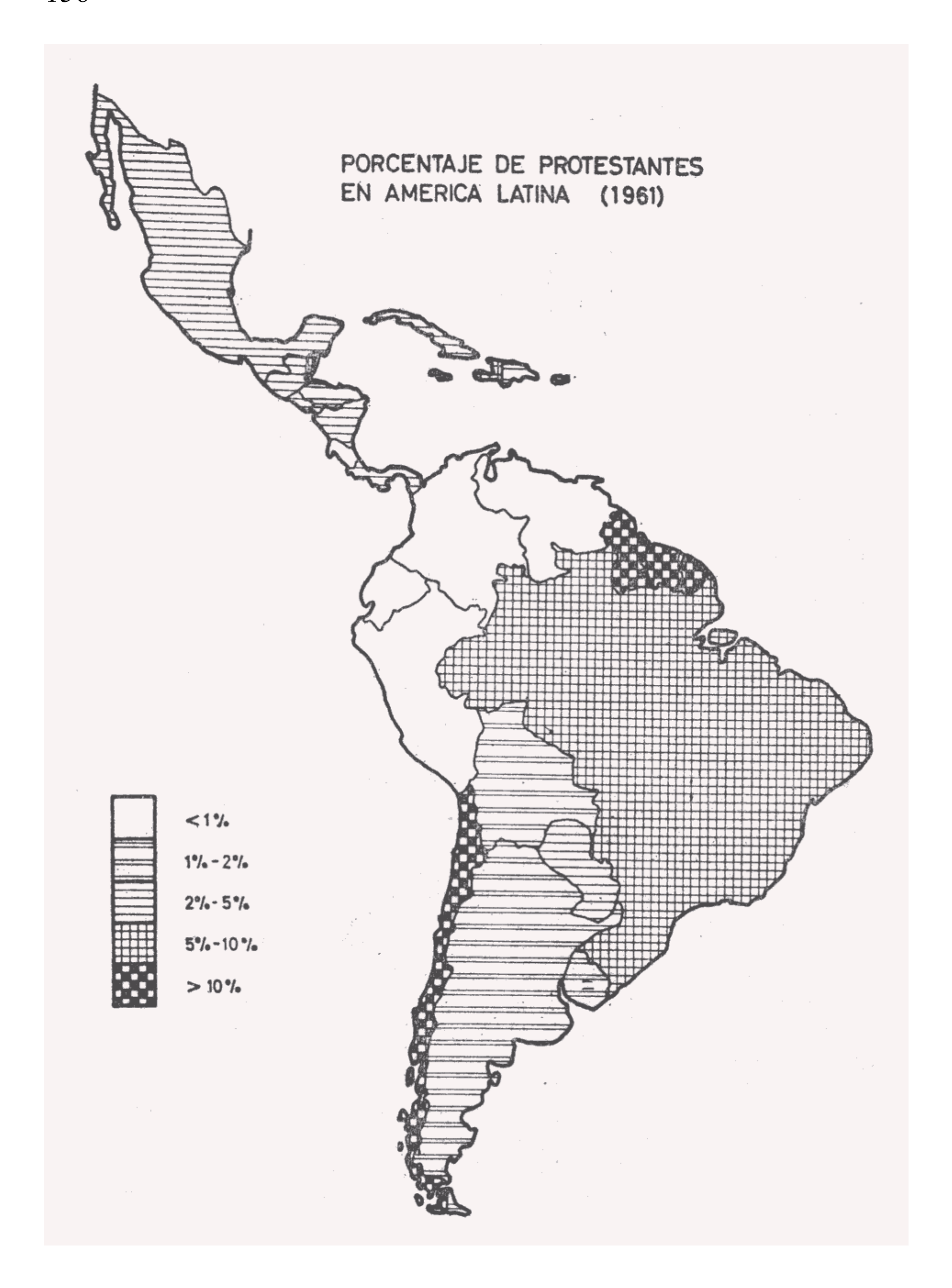


de los que *se llaman* «católicos», por haber sido bautizados y por poseer más la estructura del pensamiento de los pueblos latinoamericanos -núcleo ético-mítico, de la civilización- que la fe propiamente cristiana en la Persona de Jesucristo y su Iglesia. Esos «muchos» (polloi) no pueden rápida y simplemente ser dejados de lado, pues sería real y teológicamente inexacto. Su «catolicidad» debe ser analizada y descubierta.

La *élite* consciente -dirigentes universitarios, sindicales, políticos, sacerdotes, religiosos, escritores, artistas, etc.- no se sienten muchas veces, por una parte solidarios con el *pasado colonial* con la Nueva Cristiandad americana, y, por otra, miran con cierto optimismo el futuro, cuando van descubriendo la falta de eficacia de las otras élites.

Es decir, esta élite va tomando conciencia de la función histórica que debe cumplir a corto plazo.

En general, cuando se juzga el «catolicismo latinoamericano» no se distingue suficientemente ambos aspectos. Se quiere unifi-


PORCENTAJE DE PROTESTANTES
EN AMERICA LATINA (1961)
< 1%
1% - 2%
2% - 5%
5% - 10%
> 10%

car la fe, y la toma de conciencia de esa minoría, con la fe todavía no suficientemente evangelizada de la *masa*; se quiere unificar la nueva toma de conciencia anti-conservadora y hasta revolucionaria del catolicismo, con el pasado colonial, que esta élite, mejor que nadie, pretende superar. De allí que se diga que los grandes problemas del «catolicismo latinoamericano» son la falta de sacerdotes, el protestantismo, el espiritismo, el comunismo, la masonería, etc. Todos estos son graves problemas, pero permítasenos, sólo *negativos*, no explicativos de la realidad, y ni siquiera encaminan a ver la solución, que comienza a aplicarse y con éxito.

La Historia, si pretende ser ciencia, no es la manifestación de aspectos negativos e inconexos, sino, muy por el contrario, la explicación del presente por sus causas; es decir, es necesario, por una parte, mostrar *los orígenes* de los fenómenos actuales, nosotros lo hemos esbozado: la crisis del siglo XIX y el renacimiento del siglo XX al nivel de las élites, y por otra, descubrir en el pasado, si se nos permite la expresión, los grupos «proféticos», que adelantándose a su tiempo vislumbraron, en toda su profundidad, la problemática del próximo futuro, conduciendo a los otros hombres con autoconciencia. De igual modo, el descubrir en el presente esos grupos o élites que significarán *el fundamento* del próximo futuro es tarea del historiador, por cuanto en la evolución de los fenómenos vislumbra, prospectivamente, la dirección de dichos fenómenos y su estructura. A nuestro criterio, debe tenerse suma atención, en las investigaciones sobre América Latina, en la evolución de las *élites*, porque esta explica el próximo futuro. Mucha mayor importancia histórica (es decir, para la exposición de una obra de ciencia histórica), tiene que en una Universidad de Buenos Aires, Lima o Santiago de Chile los movimientos estudiantiles de inspiración cristiana hayan ganado las elecciones, que la práctica sea del 12 ó del 25 por ciento en dichas ciudades. El porcentaje de práctica religiosa es el «*residuo*» de las Cristiandades en agonía, un fenómeno negativo; los resultados de las elecciones estudiantiles en dichas universidades, por ejemplo, son el *fundamento* de la Civilización profana y pluralista del próximo futuro. ¿ Que la práctica religiosa es esencial? ¡Evidentemente! Sin embargo, será por el

grupo consciente de su fe, por la comunidad viviente y cristiana, el medio por el que la masa será evangelizada si en la Economía de la Divina Providencia dicha evangelización es posible o necesaria (porque nunca en la historia, la fe consciente y la caridad eficaz, han sido mayoritaria hasta ahora, y quizá no lo sean nunca).

I. *Catolicismo y «masa»*

El pueblo, la masa latinoamericana puede ser esquemáticamente diferenciada en cuatro grupos: los habitantes del campo, de las ciudades, los nativos y los extranjeros. En cada uno de éstos las causas de la cristianización y descristianización, y el modo de la evangelización, es diverso.

Tomemos tres ejemplos:

PORCENTAJE DE POBLACIÓN URBANA Y RURAL EN TRES PAÍSES

Nación	Años	Porcentaje de población urbana	Porcentaje de población rural
Argentina	1895	38 %	62 %
	1914	56 %	44 %
	1955	67 %	33 %
México	1921	31 %	69 %
	1930	33 %	67 %
	1950	42 %	68 %
Brasil	1920	28 %	72 %
	1940	31 %	69 %
	1950	36 %	64 %

F. Debuyst, o. c., p. 182

Siendo en su conjunto, los países latinoamericanos, económica y técnicamente subdesarrollados, el «mundo» rural permanece en una etapa cuasi-colonial, mientras las grandes ciudades, el «mundo» urbano, se benefician de los adelantos de la indus-

tria, que nace lentamente, o de los productos comprados en el exterior. Estos dos «mundos» coexisten en un mismo territorio, pero viven en diversas épocas: no hay contemporaneidad. El mundo rural es la agonía de la *Nueva Cristiandad colonial*-indios, mestizos, criollos- que significa en el presente menos del 60 por ciento de la población actual de América Latina,[49] las categorías 4.º), 5.º), 6.º) y parte de la 3.º) que hemos expuesto en la conclusión de la segunda parte de nuestro trabajo, páginas 82-83. El mundo urbano se ha constituido muy rápidamente.

Tomemos tres ejemplos.

NÚMERO DE HABITANTES POR PARROQUIA, EN TRES CIUDADES

Ciudad	Años	Población	Número de parroquias	Habitantes por parroquias
La Habana	1898	125.000	12	10.420
	1919	400.000	14	28.640
	1954	1.000.000	16	61.535
Buenos Aires	1911	1.200.000	24	56.680
	1954	3.497.000	121	28.900
Sâo Paulo	1890	60.000	10	6.000
	1920	579.000	23	25.175
	1954	310.000	115	22.692

La población que constituye estas ciudades es exclusivamente del grupo 3.º) (criollos, mestizos) y extranjeros (desde 1821 a 1932 ha sido en América Latina 14 millones de inmigrantes) (cfr. Debuyst, o. c., p. 33). Los habitantes de las grandes ciudades se encuentran doblemente desarraigados: los europeos, por haber perdido las estructuras de la cristiandad en sus países respectivos; los criollos, por haber igualmente perdido el ritmo de su

49. Cfr. B. CORREDOR-S. TORRES, *Transformación en el Mundo rural*, o. c.; F. HOUTART. *La pastorale rurale*, en *Rythmes du Monde*, 2-3 (1961) página 105 SS.; etc.

vida rural, o por no haber encontrado una estructura eclesial que les permita nuevamente reencauzar su fe. Sin embargo, puede verse, que el número de fieles por parroquia tiende a descender. Es otro de los signos de la renovación antes mostrada. En esas ciudades vivirán hasta el 90 por ciento de los habitantes de América Latina en el año 2000. Si *el nivel* 3.º, página 82, era el esencial para la nueva sociedad nacional independiente, *el sector urbano* será esencial para la futura civilización profana y pluralista.

En el censo de 1947 se recogieron, en Argentina, los siguientes resultados oficiales: «Dicen ser católicos: 93,6 por ciento; sin religión: 1,5 por ciento»,[50] contando en ese entonces con 16,5 millones de habitantes. Los miembros de Acción Católica en 1945 eran 66.099[51] y los sacerdotes 3.500.

Vemos, entonces, perfectamente dibujada la realidad: una masa que se llama católica, que ha sido bautizada, que en su mayoría será casada por la Iglesia y que en su minoría recibirá la extremaunción; la inmensa mayoría del pueblo latinoamericano, del campo y la ciudad; el *grupo practicante*, que fluctúa del 12 al 25 por ciento, sin darse nunca la práctica general de Alemania ni de las «cristiandades» bretonas (en Francia), pero tampoco la descristianización consciente y tradicional (p.e. de la Creuse en Francia); *la élite*, absolutamente minoritaria, pero en aumento, tanto en conciencia y responsabilidad, como en número.

Sobre la masa rural pesa la tradición de las «mediaciones» recibidas en la práctica del catolicismo -las «fiestas», las «plegarias», las «devociones», los lugares de peregrinación-, a veces lindando con la superstición o francamente mágicas (el *Catolicismo popular*); en el Brasil toma el aspecto del Espiritismo, y, en el Caribe, de religiones africanas. Es el «claroscuro» que

50. P. V. FRÍAS, *La situation actuelle du catholicisme en Argentine*, ibid., p.223.

51. En 1959 había sólo 58.893, esto se explica bien: muchos miembros han pasado al sindicalismo, a la vida política o pública en el país, aunque existe, en Argentina, una crisis de la generación adulta (quizá un tanto conservadora en el catolicismo y que no sabe cómo responder a las nuevas situaciones).

hemos indicado en las conclusiones de la segunda parte de este trabajo. Ciertamente existe la fe, pero *incoativa*, en su comienzo (la evangelización debe terminarse).

En la masa urbana, la desorganización ecológica, económica, social ha producido un neo-paganismo bien conocido en París o Hamburgo, Roma o Madrid, Londres o Buenos Aires. El problema latinoamericano se ve, sin embargo, agravado por la falta de estructuras misioneras actuales.

Concluimos diciendo que, ciertamente, todos aquellos que han sido bautizados (aunque habría que preguntarse sobre la conveniencia de bautizar a todo el que lo pide y «se llama» *católico*) pertenecen al pueblo que la Iglesia abarca en su universalidad, pero con un doble defecto: el esencial, que consiste en que su fe y su caridad son deformadas, insuficientes, ignorantes, si se nos permite: subdesarrollados; el segundo, que, no teniendo conciencia de su distancia de Jesucristo, de que no son efectivamente participantes plenos de la Iglesia, ello les impide disponerse para la evangelización, es decir, no están en «estado de ser misionados».

Nos oponemos a dos posiciones extremas: una, América Latina que es considerada como tierra absolutamente de misión, por cuanto la fe no existe ya en la *masa*: juicio un tanto desmedido y autosuficiente, que juzga a veces con criterios técnicos la fe infantil de un pueblo que desconoce. Otra, América Latina es una tierra católica, porque se bautiza más de 90 por ciento, que desconsidera el valor de la conciencia y la libertad en la aceptación humana de la Gracia propuesta por Jesucristo en los sacramentos: postura de *cristiandad* medieval o colonial.

Creemos que la verdad es otra: América Latina es un pueblo evangelizado a medias -indios, mestizos y criollos- y descristianizado por desconcierto, en el caso de los extranjeros; es decir, es *inicialmente* católico, pero es igualmente *tierra de misión*. La *masa* ignorante o docta posee una fe incipiente; una *minoría* debe evangelizar con *los signos* que los tiempos le exigen manifestar.

2. *Iglesia y Fe*

Consideremos el mismo problema, desde otro punto de vista, pero entrando en lo esencial de la cuestión. «La descristianización es demasiado rápida (en la masa), es necesario hacer una elección. Es decir, saber quién es cristiano, todavía y en verdad, aquel que es susceptible de ser auténticamente cristiano en aquellos países. Y partir, en cierta manera, de nuevo: construir un cristianismo arraigado profundamente en la estructura humana. Para esto es necesario elegir: si es que continuamos ocupándonos de todo con la misma intensidad, si es que los sacerdotes continuarán intentando tener contactos superficiales con la gente para que asistan de cuando en cuando a la Iglesia..., esto significaría que la pastoral de la Iglesia renunciaría a elegir entre un cristianismo que subsistirá en cuanto subsistan aquellas estructuras de *cristiandad*, aunque éstas son ya pocas en América Latina... ¡No se evangeliza en la cristiandad; no se evangeliza tampoco en América Latina!... En América Latina la preocupación por proteger las *instituciones cristianas* por todos los medios posibles ha comprometido al cristianismo mucho más que en Europa: ha corrompido las *palabras* por las cuales el cristianismo debe ser proclamado, debe ser evangelizador. Y nosotros ahora no tenemos ya palabras...».[52] El autor del artículo plantea con valentía y claridad *la elección pastoral* que decidirá el futuro de la Iglesia latinoamericana.

En América Latina había, en 1961, 186.623.042 católicos, 18.783 sacerdotes diocesanos, 20.013 sacerdotes religiosos (un total de 39.447 sacerdotes), es decir: 4.730 fieles por sacerdote.[53] Mientras que Francia sola posee 50.182 (766 fieles por sacerdote) con sólo 38.300.000 católicos o Estados Unidos con 38.600.00 católicos tiene 55.006 sacerdotes (703 fieles por sacerdote). Esto nos muestra la importancia de *la elección* que se nos indica arriba. ¿Es que el sacerdote latinoamericano puede cumplir las tareas

---

52. R. P. SEGUNDO, *L' Avenir du Christianisme en Amérique Latine*, en *Lettre* 54 (1%3) 7-12.

53. W. PROMPER, *Statisques du clergé en Amérique Latine, en Aux Amis de l'Amérique Latine* (Louvain) mai (1961) 140-141 (Apéndice III).

normales de un sacerdote en *cristiandad*? o ¿es que no deberá definir su posición claramente y ocuparse solamente de ciertas funciones esenciales, como en la Iglesia primitiva?

Por otra parte, esto se justificaría más si se tiene en cuenta, por ejemplo, que los pastores protestantes eran, en 1957, 20.660.[54]

Y, sin embargo, no puede dejarse de lado la dialéctica entre *minoría* y *masa* cristiana. Si tomamos, por ejemplo el caso del nordeste brasileño, el de las minorías sindicales, de la Acción Católica parroquial y aun de la vida sacerdotal, es en la medida en que dichas minorías toman conciencia y trabajan con la masa que su fe se forma y crece, que su caridad se universaliza. Es evidente que hay que dejar de lado algunas *Instituciones cristianas* que son el lastre de la *cristiandad*, quizá aquí sea la escuela privada, allí el bautismo dado sin ninguna condición o garantía, más allá la pérdida de tiempo en tareas administrativas, etc., pero de ningún modo *el contacto* con la masa, con el pueblo que «sigue llamándose católico», puesto que dicho *contacto* es un contacto evangelizador.

El número de sacerdotes, con respecto a la evolución demográfica, se ha estabilizado,[55] pero nunca llegará a bajar notablemente el número de fieles por sacerdotes. Para aumentar sus *contactos* entre los que poseen una fe viviente y una caridad efectiva, que hemos denominado *élite*, es necesario aumentar los cuadros pastorales haciendo participar a miembros de esa *élite* en funciones que antes no cumplían. Se ha hablado de los *doctrineros*, *rosarieros*, diáconos, diaconisas, religiosas que distribuyen los sacramentos (como en el Brasil), etc. Ciertamente, la dialéctica entre élite y masa necesita nuevos modos, nuevas maneras de vincularse, «mediaciones» creadas por la jerarquía como solución a los problemas esbozados en este trabajo.

---

54. La cifra de 41.088 Pastores en 1961 debe ser tomada con precaución, por cuanto el aumento de 13.596 pastores en el Brasil en sólo 4 años hace pensar o en una muy precaria preparación o en un error.

55. Por ejemplo, en Venezuela, de 630 sacerdotes en 1944, había 1.218 en 1960 (lo que significa en un índice de aumento (1950-100): los sacerdotes de 85 pasan a 165, mientras que la población del país de 85,9 pasa a 131,9; esos 33,1 puntos en favor del aumento de sacerdotes no son suficientes para colmar el retraso). Véase la figura correspondiente en pág. 134 (ALONSO-ORID, *La Iglesia en Venezuela y Ecuador*, p. 155).

La función kerygmática de la proclamación de la Palabra Divina, debe ser desarrollada, pero antes la vida de las comunidades cristianas.

Para alcanzar un día la evangelización plena de la fe incipiente de la *masa*, es necesario elegir resueltamente el camino de la vitalización de las minorías ya activamente católicas, creando al mismo tiempo, como modo de expresión de dichas comunidades y como comienzo de la re-evangelización, estructuras misionales jerárquicas que no estén ya solamente constituidas por sacerdotes célibes.

El protestantismo, para el catolicismo latinoamericano, debe ser interpretado como «un gesto providencial» que exige a la Iglesia la formación de comunidades auténticamente cristianas y misioneras, para reunir así los «elegidos» con los «llamados», la *élite* con la *masa*.

¿El fin de la labor evangelizadora es la constitución futura de una *Nueva Cristiandad*, aunque análoga a la Cristiandad medieval? De ningún modo. El fin de la evangelización es la conversación de cuantos vayan descubriendo el Mensaje y cooperando activamente en la salvación universal. La élite será siempre minoritaria, un grupo más en una sociedad pluralista; los católicos, aunque fueran auténticos y mayoritarios, lo serán en una civilización profana. Es decir, la comunidad política, autólos de la comunidad religiosa (no así en la *umma* del Islam o do al mismo tiempo, como modo de expresión de dichas co- en la *Cristiandad*, donde jurídica, intelectual y sociológicamente se propone una fe exclusiva y excluyente). Será entonces una civilización profana, donde la élite aceptará el *pluralismo* y la mayoría será *tolerante*. Todo esto contra los grupos de derecha o integristas que pretenden constituir una «sociedad natural cristiana» (que además de ser una *contradictio terminis* es un error teológico, es decir, universalizar como esencial e intemporal un sistema concreto y superado). Los católicos de muchos países de Europa y Estados Unidos, viven todavía con ciertas estructuras de *cristiandad*; en ese sentido puede decirse que América Latina se enfrenta a un problema que se hará presente en aquellos países, pero sólo dentro de algún tiempo.

3. *Fe y signo*

El «Mensaje» de Jesucristo se dirige a una existencia humana, es decir, también al entendimiento del hombre. El hombre puede comprender ese Menaje sólo por *signos*: «Tal vez fue el primer signo (*sémeion*) de Jesús» (Jn 2, 11). Pero para que un signo sea comprendido debe «significar *algo*» al que lo recibe. Debe entonces haber una relación entre el «signo» y el «pueblo» al que dicho signo se dirige.[56] Debe tenerse en cuenta la situación en la que se encuentra ese pueblo, de la contrario el pretendido *signo* no significa nada. La Iglesia es el «signo» de Jesucristo en América Latina. El «signo» comprensible de ese pueblo ignorante, hambriento -no tanto como a veces se dice, pero ciertamente con conciencia de sufrir la injusticia (en el plano internacional y nacional)- es la *JUSTICIA*.

Karl Marx juzgó a la Iglesia europea como la juzgaban en su tiempo los obreros: «La religión es el opio del pueblo»;[57] es decir, el catolicismo es solidario del conservadurismo, del monarquismo o en último caso de la burguesía. ¡Quizá la experiencia europea haya servido a la Iglesia latinoamericana de algo! La toma de posición ante la reforma agraria, casi universalmente positiva en los países que la necesitan -aunque en verdad nos preguntamos dónde no se necesita-, acompañada con actos efectivos de entrega de las pocas tierras que le quedaban aún a las Diócesis u órdenes religiosas, como en Chile, comienza a producir en el pueblo, en el pequeño pueblo, en la misma clase obrera, una reacción desconocida hasta ahora: ¿ Quizá podamos contar con la Iglesia en nuestra causa de la justicia? Es evidente que las minorías burguesas, oligárquicas, urbanas y liberales han caído en un total descrédito ante los pueblos latinoamericanos, mucho más los conservadores. La Iglesia se encuentra libre, no sólo de sus antiguos enemigos, sino de muchos compromisos. No se crea, sin embargo, que los conceptos esbozados se reali-

---

56. Véase el interesante artículo de A. SOUQUES, *Le signe de l'humanité de Dieu aujourd'hui*, en Lettre, 65 (1964) 25 ss.

57. "Die Religion... ist das Opium des Volks" (*Zur Kritik der Hegelschen Rechtphilosophie*, en *Die Frühschriftetl*, Krocner, p. 208).

zan en todo Latinoamérica: por el contrario, hay bastiones del conservadurismo, un falso tradicionalismo o el afán de una *Nueva Cristiandad*; sin embargo, serán rápidamente marginales, pues no cuentan ya con ninguna juventud (lo que anuncia su agonía).

El CELAM, los grupos cristianos en general, van tomando posición ante la realidad social, en el sentido de la reforma fundamental de estructuras. Los laicos comprometidos en sindicatos, gremios, partidos políticos, significan poco a poco lo más dinámico en dichos movimientos.

Al nivel de la *civilización* -ya que el problema de la fe y el pluralismo se sitúa al nivel del núcleo ético-mítico- la Iglesia latinoamericana (mucho más que la europea) se ha comprometido en la lucha por la Justicia.

El marxismo no puede ser entendido, por una fe adulta, sino como el «gesto providencial» que ha despertado en la conciencia cristiana la línea de la Caridad y la Justicia.

4. *La Iglesia y el futuro*

Conociendo aproximadamente el presente a partir de la evolución histórica y de los estudios de sociología religiosa, podría orientarse, por una prudente perspectiva, la acción presente de tal manera que se trabaje desde ahora en consonancia con ese mundo futuro.

a) Fines de la acción de una pastoral latinoamericana. La acción debe orientarse en la formación y crecimiento de la élite tanto en el plano de la comprensión de su fe y de las exigencias en el momento histórico, como en la práctica misma del servicio comunitario cotidiano. Es necesario dedicar el mayor esfuerzo a las ciudades -en ellas a los medios de comunicación de las ideas-, a los dirigentes sindicales, estudiantiles, partidarios políticos. Todo esfuerzo hecho en ese sentido será siempre efectivo y se orientará a una mayor efectividad en el futuro. Debería ir descubriéndose esas élites y ayudarlas a formarse adecuadamente: un hombre bien formado cuesta mucho menos dinero

que muchas obras materiales, y tiene un valor inmensamente mayor. La acción debe igualmente ser especializada, para contribuir a la evangelización *intensiva* más que *extensiva*. Esta última vendrá después, y será obra de los ya formados.

b) Fundamentos de toda evangelización. Y sin embargo, ante la urgencia que la situación ha planteado, lo más importante es a veces descuidado. Toda la reforma de estructuras necesarias, toda la formación de las élites, toda la evangelización a realizar, se funda sobre una fe clarividente, una fe adulta, una visión teológica. Es imposible operar un tumor y modificar un órgano si no se conoce perfectamente la anatomía y la fisiología del cuerpo humano, quizá se corte de más, o quizá, por miedo, no se corte todo lo necesario. Igualmente en la Iglesia, desde los Pastores hasta el simple fiel, es necesario que una firme, auténtica y renovada teología permita y funde las reformas necesarias: una teología misionera, que sepa indicar claramente cuáles son las instituciones *divinas*, en toda su pureza y simplicidad, y cuáles las instituciones *cristianas temporales* y, por lo tanto, reformables. Una teología que funde la existencia cristiana auténtica en una civilización profana y pluralista, ecuménica y tolerante, en la libertad. Junto a ella, la renovación Bíblica, litúrgica, histórica de la Iglesia.

5. *Significación del Concilio Vaticano II*

No pretendemos, como ya lo hemos dicho acerca de otros problemas, exponer una historia de este Concilio, sino sólo reflexionar sobre su «significación» en la evolución de la Iglesia contemporánea, y, especialmente, en la de América Latina.

Es sabido que en el *Concilio de Trento*, aunque muchos quisieron asistir, no hubo representación del obispado latinoamericano. Igualmente en el *Concilio Vaticano I*, los pocos presentes se encontraban a tal grado desorientados en la temática, que su colaboración sólo contribuyó a afirmar las posiciones en la línea de la centralización y la cristiandad.

Sólo con el Concilio felizmente convocado por Juan XXIII,

el episcopado latinoamericano pudo intervenir para confirmar y afirmar, con la fuerza de su número, pero igualmente a través de algunos preclaros obispos y arzobispos, la reforma de la Iglesia, en vista de prepararse a la *Evangelización de los Pobres en todo el mundo.*

Debe comprenderse que por un movimiento, necesario casi, la Iglesia que se organizaba y reformaba en Trento ante la Reforma protestante no podía sino «cerrarse sobre sí misma» después de un momento de esplendor, tal por ejemplo los siglos XVI y XVII, donde por la creación de los seminarios, universidades, etc., se produjo una auténtica reforma en el clero, los obispos, la Curia romana y las órdenes religiosas. Esto en Europa. En América Latina, igualmente, el Concilio de Trento afirmó la autoridad de los obispos ante los religiosos, permitió una formación adecuada de los clérigos, impidió la penetración de otros grupos religiosos, sobre todo, por la acción del Santo Oficio y Tribunal de la Inquisición. Pero, producida la crisis en el siglo XIX de la que hemos hablado en el capítulo correspondiente, la Iglesia se encontraba en América Latina como enclaustrada en una teología tridentina, sin renovación, en un estilo tan «tradicionalista» que se había perdido la vivencia de la auténtica Tradición que exige siempre la adecuación a la realidad presente. Este estancamiento era casi inevitable, por cuanto los movimientos que hubieran permitido hacer penetrar en la masa cristiana las fuentes de la renovación habían sido frustrados por habérseles confundido con el Liberalismo o el Modernismo. Esta suerte corrieron Lagrange, Lubac, Congar, Rahner, Teilhard...

En el campo apostólico, experiencias de tanta importancia como la de los sacerdotes obreros, aunque a veces con desviaciones teóricas inaceptables, pero que no comprometían por lo tanto el sentido de su actitud y de su labor, eran prohibidas a partir de principios teológicos que se resisten a una reflexión apropiada del dogma.

En el campo político los demócratas debieron sufrir durante muchos decenios el peso del catolicismo monárquico, y después el cristianismo de avanzada debió sufrir igualmente la presión del catolicismo de derecha.

Por último, la Iglesia se encontraba un tanto dificultada en

su acción por cierto «integrismo» en el sentido de defender a tal punto y estáticamente la totalidad de un pretendido dogma, que se caía en la herejía del anacronismo, de la incomprensión del «Depósito», por aplicar la solución de una fe viviente a una situación pasada a una realidad presente absolutamente diversa.

El *Concilio Vaticano II*, por la acción ciertamente profética de Juan XXIII, que permitió que el Espíritu hablase en la conciencia colegial de los obispos de todo el mundo, ha invertido el «sentido» de la interpretación de la Historia, y aquellos que estaban relegados, en silencio, cuyos libros nunca habían recibido el «nihil obstat», se encuentran ahora a la cabeza de la reflexión teológica, pastoral, científica en la Iglesia.

Esto significa para América Latina, ante todo, la creación de una doble situación: Por una parte, muchos, no suficientemente formados (teoría y existencialmente) caerán en el desorden, en la anarquía, en un progresismo que no tendrá en cuenta la Tradíción y la Institución. Otros, en cambio, igualmente no formados adecuadamente para hacer frente a la realidad cambiante y como cayendo en un cierto vértigo, se opondrán a toda reforma, a todo avance.

La actitud cristiana debe ser la que Cristo nos indica:

«Seguidme (*Akoloúthei moi*), y dejad que los muertos entierren a los muertos» (Mt 8,22).

CONCLUSIONES GENERALES

Nos hemos propuesto indicar cuáles son las *hipótesis* fundamentales con las que había que descubrir y construir una Historia de la Iglesia en América Latina. Sabemos que tanto en general como en particular hay muchos otros juicios sobre cómo hacer tal Historia y cómo juzgar la realidad de la Iglesia en América Latina. Sin embargo, las Historias de la Iglesia que conocemos nos parecen parciales o no se proponen realizar conclusiones teológicas.

Unos dicen que los defectos actuales de la Iglesia se deben a un vicio de evangelización inicial. Toda evangelización es limitada, y posee necesariamente errores. A la evangelización hispánica de América Latina se le objetará, primeramente, el método de la *Tabula rasa* al nivel del núcleo ético-mítico, lo que impedía una comprensión del cristianismo desde la Weltanschauung india; sin embargo, puede responderse que lo que no se quería producir era un sincretismo y que, además, las culturas indias, aún la azteca e inca, no habían llegado al grado de evolución de un Imperio Romano, Hindú o Chino. Por otra parte, con respecto al clero nativo indio, que en Filipinas se organizó con tanto éxito, no podemos decir sino que fue uno de los grandes desaciertos de la misión (la presión del Patronato y de la sociedad hispanoamericana numéricamente minoritaria con respecto al indio, protegió su primacía de este modo, entre otros). Sin embargo, en su conjunto la *Nueva Cristiandad Colonial*, que es muy diversa a la *Cristiandad medieval europea*, será siempre un ejemplo en su tipo (como lo fue la europea en el suyo).
Otros piensan que el estado actual de la Iglesia se debe a que

la Iglesia se organizó demasiado rápidamente, no dando ocasión a profundizar la misión; o se extendió geográficamente hasta los confines de América sin haber arraigado antes en el Caribe o en México. Es necesario considerar que era una exigencia de la conquista, pero igualmente de la misión, el civilizar o convertir todos los focos de barbarie, a ojos del español, o de paganismo. Evidentemente el esfuerzo fue agotador, pero no creemos que hubiera dado mejor resultado el método empleado en Africa o India, donde, desde pequeños puertos o ciudades, el cristianismo nunca pudo abarcar el corazón de los continentes y culturas. La distancia de Europa exigía simultáneamente un episcopado propio, una Iglesia autónoma y la conquista absoluta del territorio. Todo eso debilitaba la labor; es evidente. Sin embargo, a través del tiempo se ve paulatinamente que la labor fue comenzada heroicamente y sus frutos madurarán con los siglos.

Otros piensan que existe una como *minus valía* en el hombre hispánico o latinoamericano. Esto sería confundir una raza o una cultura con una civilización. Es evidente que el tipo de cultura, de temple, de un árabe o de un hispánico, llevó a esos mismos pueblos a perder el control del mundo industrial -donde se funda la civilización actual-, y con ello perdieron igualmente la llave y la posibilidad de la instrucción, la riqueza, el confort y la grandeza material. Pero un indio analfabeto, pobre y viviendo «a la buena de Dios», puede ser un *sabio*; mientras que el instruido que conduce su auto puede ser un *inculto*. «Bendito seas Padre..., porque has ocultado esto a sabios y prudentes y lo has revelado a los pequeños» (*Lc* 10, 21). «Bienaventurados vosotros los pobres, porque vuestro es el Reino de los Cielos» (*Lc* 6, 21).

La causa de la Iglesia latinoamericana es absolutamente solidaria de la civilización latinoamericana, por la *Ley de la Encarnación*. El estancamiento borbónico, la decadencia caótica del siglo XIX, la persecución sistemática de los liberales, purificó, empobreció y debilitó a la Iglesia. Hoy se encuentra imposibilitada de seguir cumpliendo las funciones de una *Iglesia de cristiandad* y se ve obligada a tomar la actitud de una Iglesia misionera. Dicha misión la cumplirá una élite, una minoría cris-

tiana, que a la altura de los tiempos descubre paulatinamente el modo de actuar en una civilización profana y pluralista. No hay lugar para el optimismo, pues la situación es angustiante, ni para el pesimismo, sino más bien para la «Esperanza».

Terminamos con las palabras de un joven diputado de veintisiete años. Alguien le preguntó:

-¿Qué puede darle al pueblo la nueva generación?

-Algo fundamental: la auténtica revolución. Una revolución basada en el *amor al prójimo*. Nacida desde abajo, desde el corazón mismo del sufrimiento del pueblo.

...Hablo, por supuesto, de un sector de la juventud, de la *primera generación* que ahínca en el cristianismo su concepción integral del mundo, y procura vivir el mensaje evangélico, no sólo en el plano espiritual, sino también en lo social, económico y político... *Nuestra generación ya impuso su sello en las universidades y lo está empezando a plasmar en el país*... El marxismo no conoce al hombre porque desconoce su raíz espiritual... Una auténtica revolución debe cambiar el corazón del hombre, y nosotros estamos en eso... Vivir el Evangelio significa abrirse al otro, al prójimo y compartir el pan y la Esperanza...

-¿Y la Iglesia?

-La Iglesia es la sucesora de Cristo en la tierra y, hoy, como en los primeros tiempos, ha re-tomado el camino de la sencillez y del espíritu evangélico...[1]

---

1. A. ALVAREZ SOSA, *Lauro N. Fagalde*, en Si (Mendoza) Abril (1964) p. 8.

APÉNDICE III

SÍNODOS DIOCESANOS EN AMÉRICA-HISPANICA (1539-1638)

Fecha	Sede	Región	Orden	Nombre del obispo
1539	Santo Domingo	Isla de S. Domingo	I	Alonso de Fuenmayor (1)
(1539 - 1556?)	Santiago	Guatemala	I	Francisco de Marroquín (2)
(1539 - 1556?)	Santiago	Guatemala	II	Francisco de Marroquín (2)
1547	San Juan	Isla de Puerto Rico	I	Rodrigo de Bastidas (3)
1555	Popayán	Popayán	I	Juan del Valle
1556 24.5	Santa Fe	Nueva Granada	I	Juan de los Barrios
1558	Popayán	Popayán	II	Juan del Valle
(1563 - 1580?)	Coro	Venezuela	I	Pedro de Agreda
1566	Santiago	Guatemala	III	Bernardino de Villalpando
1570	Quito	Ecuador	I	Pedro de la Peña
1576 7.7.	Santo Domingo	Isla de Santo Domingo	II	Andrés de Carvajal
1576	Santa Fe	Nueva Granada	II	Luis de Zapata de Cárdenas
1582 24.2.	Lima	Perú	I	Toribio de Mogrovejo
1584?	Imperial	Chile (Concepción)	I	Antonio de San Miguel
1584 8-9.2.	Lima	Perú	I	Toribio de Mogrovejo
1585	Mérida	Yucatán	II	Gregorio de Montalvo
1585 17.7	Yungay	Lima	III	Toribio de Mogrovejo
1586	Santiago	Chile	I	Diego de Medellín
1586 7.9.	Yaurasbamba	Lima	IV	Toribio de Mogrovejo
1588 20.9.	S. Cristóbal	Yauyos (Lima)	V	Toribio de Mogrovejo

1. Carta de Carvajal del 17 de julio de 1576 (*AGI, S. Domingo* 93).
2. En carta del 20 de abril de 1556 (*AGI, Guat.* 156) dice: "Yo he celebrado dos veces sínodo para la reformación del clero".
3. Carta del 1 de septiembre de 1548.

Debe tenerse en cuenta que en la región mexicana no se realizaron sínodos diocesanos.

Fecha	Sede	Región	Orden	Nombre del obispo
1590 11.10	Lima	Perú	VI	Toribio de Mogrovejo
1592 31.10	Lima	Perú	VII	Toribio de Mogrovejo
1594 24.11	Piscobamba	Lima	VIII	Toribio de Mogrovejo
1594	Quito	Ecuador	II	Luis López de Solís
1596	Loja	Quito	III	Luis López de Solís
1596	?	Lima	IX	Toribio de Mogrovejo
(1597 - 1602?)	La Plata	Charcas	I	Alonso Ramírez de Vergara
1597 29.9	Santiago del E.	Tucumán	I	Hernando de Trejo y Sanabria
1598	Huataz	Lima	X	Toribio de Mogrovejo
1600	?	Lima	XI	Toribio de Mogrovejo
1602 16.7	Lima	Perú	XII	Toribio de Mogrovejo
1603 3-4.10	Asunción	Paraguay	I	Martín Ignacio de Loyola
1604 31.7	Lima	Perú	XIII	Toribio de Mogrovejo
1606 11.6	Santiago del E.	Tucumán	II	Hernando de Trejo yl Sanabria
1606 21.8-3.9.	Santa Fe	Nueva Granada	III	Bartolomé Lobo Guerrero
1607 28.9.	Santiago del E.	Tucumán	III	Hernando de Trejo y Sanabria
1609 5-12.10	Caracas	Venezuela	II	Antonio de Alcega
1610 30.6.	Santo Domingo	Isla de Santo Domingc	III	Cristóbal y Rodríguez y Suárez
1612	Santiago	Chile	II	Juan Pérez de Espinosa
1613 10-28.7.	Lima	Perú	XIV	Bartolomé Lobo Guerrero
1620	Panamá	Panamá	I	Francisco de la Cámara
1623	Trujillo	Perú	I	Carlos Marcelo Corne
1624	San Juan	Isla de P. Rico	II	Bernardo de Balbuena
1625	Concepción	Chile (Imperial)	II	Luis J. de Oré
1626 23.4.	Santiago	Chile	III	Francisco de Salcedo
1626	Santo Domingo	Isla de Santo Domingo	IV	Pedro de Oviedo
1629 28.7	Guamanga	Perú	I	Francisco de Verdugo
1631	Valladolid	Comayagua (Honduras	I	Luis de Cañizares
1637	Córdoba	Tucumán	IV	Comayagua (Honduras)
1638	Arequipa	Perú	I	Pedro de Villagómez
(1633 - 1638?)	La Paz	Bolivia	I	Feliciano de la Vega

APÉNDICE VI

ARCHIVO GENERAL DE INDIAS
Audiencia de Charcas
Legajo 139

Certificación notarial firmada por Pedro de Ledesma, de la primera visita realizada al Obispado de Buenos Aires, por su primer obispo, fray PEDRO DE CARRANZA, de la Orden del Carmen, en 1621

I. -Encabezamiento de la certificación. Llegada del obispo el 19 de enero de 1621 y comienzo de la visita el 7 de mayo. II. -Visita de la reciente catedral. III. -Parte para consagrarse de manos de Julián de Cortázar en Santiago del Estero. IV. -Consagración del obispo. V. -Continúa la visita. VI. -En dirección a Santa Fe. VI. -Consagración del obispo del Paraguay. VII. -Visita de la ciudad de Santa Fe. VIII. -Visita de tres Reducciones. IX. -Institución de cofradías y ordenaciones sacerdotales. X. -Delega sus poderes para que el obispo del Paraguay visite la ciudad de Corrientes y la Buena Esperanza sobre el río Bermejo. XI. -Visita a la Reducción del "Varadero". XII. -De regreso en Buenos Aires. XIII. -Se reciben en Buenos Aires los informes del obispo del Paraguay, donde consta haber cumplido parte de la misión delegada. XIV. -Diversas labores pastorales del obispo de Buenos Aires. XV. -Pobreza extrema de aquellos tiempos. XVI. -Fin de la certificación notarial, firmada por el obispo y el notario el 30 de octubre de 1626. XVII. -Testimonio de autenticidad de los firmantes.

OBISPO DEL RIO DE LA PLATA

[I] Yo Pedro de Ledesma notario en esta audiencia eclesiástica[1] del Río de la Plata, y secretario del ilustrísimo señor don Fray Pedro de Carranza[2] obispo desde dicho obispado, del Consejo de su Magestad, etc., Certifico y doy fee[3] como auiendo el dicho señor obispo desembarcado en esta ciudad de la Trinidad puerto de Buenos Ayres a nueue dias del mes de enero del año passado de seyscientos y veynte y uno, tomando la posesión a diez y nueue del dicho mes,[4] mandó publicar y se publicó edicto general en la sancta yglesia cathedral de la dicha ciudad para hacer visita en ella en siete días del mes de maio del dicho año,[5] la qual hizo por su persona en la manera siguiente.

---

1. Se denomina así al Cabildo eclesiástico. Nada importante se ha escrito hasta el presente sobre estos Cabildos eclesiásticos, que muy por el contrario de lo que piensan Cuevas o Vargas Ugarte, fueron el lugar donde el presbiterado formó su conciencia colegial. La gran mayoría de los obispos criollos pertenecieron a dichos Cabildos. Debe tenerse en cuenta que el primitivo obispado del Río de la Plata era el del Paraguay, pero habiéndose fundado en 1620 la nueva diócesis con sede en Buenos Aires ésta se denominó del Río de la Plata, y la de Asunción recibió el nombre del Paraguayo de Guayrá.

2. Sobre la vida y la totalidad de las cartas que se encuentran de nuestro obispo en AGI, *Charcas* 139, véase nuestro trabajo sobre *El episcopado hispanoamericano y su misión entre los indios* (1504-1620). Tesis de historia en la Sorbona que se editará en francés en Maguncia (Alemania).

3. Los notarios levantaban documentos oficiales que eran enviados al Consejo de Indias para informar al Rey fidedignamente de los actos de sus súbditos. Este certificado se encuentra, pues, en el Archivo del Consejo.

4. Una vez que era elegido por el Consejo y el Rey, el obispo era presentado a Roma, quien era nombrado en el Consistorio romano. Por la bula se le daban los poderes para su ordenación, pero el Consejo le entregaba todavía las Reales Cédulas para su ejecución (las ejecutoriales). No se consagraban en la península -porque a veces no pasaban después a Améríca-, sino que partían con los poderes (bulas y ejecutoriales) y con ellos tomaban posesión ante la Audiencia y su Cabildo eclesiástico. Podían, a veces, tomar posesión con la sola Real Cédula de "ruego y encargo" -sin las Bulas- pero sólo provisionalmente. Nuestro obispo tenía ya sus Bulas y ejecutoríales.

5. La visita es una de las instituciones esenciales del episcopado latinoamericano, ya que no sólo reformaba las costumbres y organizaba su Igle-

[II] Lo primero, visitó la yglesia el Santo Sagrario, sacristía y demas cossas a ella tocantes, y no halló hornamento ni las otras cossas necesarias para el culto diuino y seruicio de la dicha yglesia, por la pobreza de la tierra y de la misma yglesia que como era parrochial no tenía ny tiene mas que tan solamente de rrenta el noueno y medio, de los nueue que se acostumbran hacer de la mitad de la gruesa de los diezmos tocantes a la dicha ciudad.[6] Algunos hornamentos frontales y otras menudencias que se ynventarían, todo era viejo y rroto que no podia seruirse dello con decencia.

La yglesia para cathedral, pequeña, angosta, de tapias de tierra y el dicho señor obispo hizo por su persona algunas averiguaciones y se fulminaron algunas causas que se determinaron con que se corrigieran algunas cossas que hallo que corregir y enmendar , y para lo de adelante, hizo y ordeno lo que le parecio convenir al seruicio de Dios y de su Magestad todo con secreto, suauidad y rectitud.

[III] Aviendo de salir del dicho puerto a consagrarse a la ciudad de Santiago de la Prouincia de Tucumán[7] donde está el obispo que es el más cercano y dista doscientas leguas del dicho puerto, dexó por su prouisor al licenciado don Francisco de' Trejo, comissario del Santo Officio en él, ya su cargo todo lo tocante al obispado, partió a cinco de mayo del mesmo año con sus criados y demas cosas necesarias para el viaje, que por ser toda la tierra despoblada, de ríos y pantanos, es desacomodado trabajoso y costoso. Llegó a la dicha ciudad de Santiago de Estero a los veynte y tres de junio.

[IV] Consagróse a veynte y nueue del dicho mes de junio[8] en

---

sia: sino que tomando contacto directo con su pueblo realizaba una auténtica labor misionera.

6. Los diezmos sólo se cobraban de los productos del campo -no de los metales preciosos. La totalidad de los diezmos se dividía en 4 partes : 1 para el obispo, 1 para el cabildo catedral, y 2 partes ("la mitad de la gruesa de los diezmos...") se dividían en 9 partes: de los cuales 1 noveno 1/2 se entregaban a la llamada "fábrica de la Iglesia -es decir, el fondo para construcciones y reparaciones, culto, etc.

7. La sede catedral de la diócesis del Tucumán era la ciudad de Santiago del Estero, aunque Córdoba era ya más importante, y por ello, poco después, se trasladará la sede catedral. Sobre la vida y obras del obispo Cortázar, cf. *El episcopado hispanoamericano, supra*.

8. Por dispensa especial romana (cf. Hernáez) en América Latina sólo era necesario la presencia de un solo obispo para consagrar al que tenía el nombramiento romano (Bulas y ejecutoriales).

la yglesia cathedral de Tucumán, por el Ilustrisimo señor don Julián de Cortaçar, obispo del dicho obispado.

[V] Salió de la dicha ciudad de Santiago a onze dias del mes de julio del dicho año, para proseguir y hazer la visita general de todo su obispado, y en el camino tuvo nueuas y avistó de como en los pueblos de Matala y Guacara, jurisdicción de la Buena Experanza del río Bermejo, auía sucedido un graue delicto con muerte de mas de quarenta y tantos yndios y yndias, con que la tierra estaua mal segura y alterados los yndios por cuya causa no passó a la dicha ciudad, ni a la de Sant Joan de Vera su circunvecina.
Prosiguieron su viaje para la ciudad de Santa Fee del dicho su obispado, y en llegando a su jurisdicción, procuró con mucha diligencia y cuydado saber y entender donde auia yndios por confirmar f. sv./, y entró en todos los pueblos y estancias y otras partes rremotas, que por los montes y sobre los ríos del camino halló, y tuuo noticia en las quales partes, lebantó altar y dixo missa a todos los yndios y yndias y otras personas pobres que halló y les enseño y rreço la doctrina cristiana[9] y confirmo treszientos y cinquenta y vna personas que no auían visto obispo en aquellas partes, y de los mantenimientos que lleuaua les dió y rrepartió, y les pagó lo que hizieron de su seruicio y quedaron muy contentos y consolados.

[VI] El obispo del Paraguay don Fr. Thomas de Torres, escriuió a el dicho señor obispo del río de la Plata como le estaua aguardando en la ciudad de Santa Fée para que le consagrase, y abiendo llegado a ella a los quinze de agosto consagró a el dicho señor obispo del Paraguay en la yglesia del convento del Señor Sant Francisco de la dicha ciudad.

[VII] En esta ciudad de Sancta Fée, el dicho señor obispo, mandó publicar edicto general de visita y la hizo, corrigió y pusso en horden las cossas que le pedian, dexó asentado vbiese vna escuela para enseñar y doctrinar los muchachos, de que se encargo el padre Juan de Sales y regidor de la Compañia de Jesús.
Assi mismo hallo la yglesia parroquial esta ciudad maltratada y la mayor parte descubierta, con necesidad de rrepararse, y en los dias que ally estuvo se rrecogieron maderas y materiales para la

9. Vemos por estos dos ejemplos que los Obispos no sólo confirmaban -lo que significaría edificar sobre lo que los misioneros habían ya evangelizado-, sino que muchas veces bautizaban y predicaban por primera vez la Doctrina cristiana, es decir, eran misioneros en sentido estricto.

y vicario, se hiziese con breuedad y nombre mayordomo de la dicha obra, y asentó con el teniente de Gouernador y cauildo y con el cura yglesia.

En la dicha ciudad de Sancta Fée confirmó en diferentes dias ciento y cinquenta personas españoles hombres y mugeres de todas hedades y otras ciento y cinquenta personas españoles hombres y mugeres de todas hedades y otras ciento y ochenta personas de yndios y negros y algunas de hedad de mas de cien años, que dixeron no auian visto obispo en su vida, detúvose en esta ciudad veynte y ocho dias para que de todas las chacras y estancias de su jurisdiccion viniesen todos los yndios y personas que estauan en ellas como lo hizieron, y toda la ofrenda y cera de estas confirmaciones el dicho señor obispo la dio y rrepartió de limosna a la yglesia parrochial, religiones y cofradias.

[VIII] Visitó tres reducciones que estan en la jurisdicción de la dicha ciudad de Santa Fe nombradas. La vna de los Mesoretaes, donde confirmó trezientas y diez personas; otra nombrada de los Calchines en la qual confirmó trezientas y sesenta y cinco personas; otra de los Chanaes, junto del río del Cañaveral, confirmó sesenta y dos personas. En la reduccion de los Mesoretaes halló por cura doctrinante a el padre Andrés de Espinosa, presbitero, las otras reducciones no tenian sacerdote y dixeron que muchos yndios dellas faltauan por causa de la peste y que hauian muchos muertos en todas ; dixo missa el dicho señor obispo y enseñó la doctrina christiana a los yndios, con yntrepetes les dixo y dio a entender otras muchas cossas tocantes a nuestra Sancta fee catholica, y los trató con mucho amor y les repartió alguna limosna. Muchos eran viejos de ochenta y mas años. Quedaron contentos y alegres de auer visto a el dicho señor obispo segun lo mostraron. La gente es bárbara y huyen del trabajo, andan vestidos y otros desnudos, también ay entre ellos ynfieles por bautizar .

En esta ciudad de Santa Fee dexo el dicho señor obispo hordenadas algunas cossas tocantes al seruicio de Dios nuestro señor, y bien de sus feligreses; nombró cura doctrinante para las chacras y estancias que estan fuera de la ciudad a seys diez, doze y quinze leguas della.

[IX] y instituyó en la yglesia Parrochial cofradia de las animas del purgatorio,[10] y que se dixesse cada semana vna missa, y otra

---

10. Estas "cofradías" de las cuales podemos hoy sonreír, fueron, sin embargo, el lugar donde el laicado comenzó a poseer cierta participación activa en la vida eclesial. Será a través de ellas, en toda la época colonial

cofradía de Nuestra Señora del Cármen con otra missa cada mes. En etsa ciudad hizo hordenes el dicho señor obispo del Paraguay, con licencia del señor obispo del Río de la Plata, Hordeno tres religiosos de missa y quatro personas de Corona.

[X] Antes que saliesse desta ciudad de Santa Fé el dicho señor obispo del Río de la Plata, por volverse a su / f. 2. / Cathedral, atento que el señor obispo del Paraguay también estaua para yrse en su obispado por el río del Paraná arriba, y en el camino está la ciudad de Sant Juan de Vera y algunas reducciones de yndios de este obispado del rrío de la Plata, ya vn lado, quarenta leguas de la dicha ciudad de Sant Juan de Vera, está la ciudad de Buena Esperança del rrío Vermejo y le pidió a el dicho señor obispo del Paraguay entrasse en ellas y las visitasse y confirmase todos los españoles y yndios que no le estuuiessen y para ello le dio sus vezes y licencia por que aquellas almas quedassen consolidadas, hasta que el dicho obispo del río de la Plata por su persona las fuese a visitar, y el dicho señor obispo lo aceptó y prometió de hacerlo.

[XI] Assi mismo doy fe yo el dicho notario como el dicho señor obispo del Río de la Plata entró en la reducción de Santiago del Varadero, que es veinticinco leguas del puerto de Buenos Ayres, sobre el rrío del paraná donde estuuo algunos días y mando recoger todos los yndios y yndias della, y les dixo missa y les enseño la doctrina y confirmó dozientos y diez yndios indias, los trató con mucho amor les hizo algunas limosnas particularmente a los que hallo enfermos.

[XII] Y prosiguiendo su viaje, llegó a el dicho puerto de Buenos Ayres a diez y ocho dias del mez de septiembre del dicho año de seyscientos y veynti uno, auiendo hecho el dicho viaje parte del en balsas por el río Grande, y parte en carretas y aueces a caballo ya pie, por pantanos y montes, passando rríos, pués, Señor, que ay muchos de todo ésto en el dicho camino, el qual es muy costoso y desacomodado por ser despoblado, y que todos los mantenimientos se han de lleuar de vna vez como los que nauegan por la mar, en el qual viaje su señoria gastó mucha suma y cantidad de plata y otras

---

y en el siglo XIX, que el laicado tomará conciencia de su estado adulto en la Iglesia -la Acción Católica, o el "compromiso" del cristiano en el mundo contemporáneo, tienen su prehistoria en esas "confradías". Una historia del laicado cristiano en América Latina deberá tener en cuenta estas experiencias de "Cristiandad".

cossas sin tener ninguna ayuda de costa, sino muchos peligros y rriesgos.

[XIII] Assimismo doy fe como a los veynte dias del mes de febrero deste año de seyscientos y veyntidos el dicho señor obispo del rio de la Plata reciuió en el dicho puerto de Buenos Ayres carta y recados del dicho señor obispo del Paraguay por donde contó auer-confirmado en la redución de Astor ciento y veynte yndios y indias. Y en la dicha ciudad de sant Juan de Vera quarenta y seys españoles y españolas y sesenta y nueue yndios e yndias. Y en la reducción de Nuestra Señora de la Limpia Concepción del Ytatí, quinientas y ochenta y quatro yndios y indias, y auisó como no podía passar a la ciudad del Rio Bermejo y pueblos de Macala, por la nueuas que tenía de estar los yndios inquietos rrespecto de las muertes que auian padecido entre ellos y auer riesgo en el camino.

[XIV] Assi mismo doy fe como el dicho señor obispo en la Santa Yglesia cathedral ha fecho quatro veces confirmaciones y en ellas ha confirmado quatrocientos y cinquenta españoles, hombres y mugeres niños y niñas de todas hedades, quinientos y cinquenta yndios y indias de todas edades, setecientos y treynta y dos negros y negras, assimismo ha celebrado hordenes once veces, y hordenado treynta religiosos y diez clerigos todos de missa, ya otros religiossos de epistola y euangelio, y de ordenes menores, as sí del obispado del Paraguay como de Tucumán y otras partes.

También tres jueues santos el dicho señor obispo ha hecho crisma en la dicha yglesia cathedral.

Assi mismo certifico como en la dicha cathedral halló que las cofradías del santo sacramento y animas del purgatorio se serbian con tibiesa, pusso en ellas por mayordomo dos personas devotas y mandó que cada mes se dixessen tres missas cantadas de la cofradía del Santo Sacramento por que no se decia mas de vna missa rezada. Y por que cada lunes se dezía vna missa rezada por la cofradía de las animas, mandó fuese cantada y as si se ha hecho y haze con toda solenidad y deboción. Ya los mismos certificó como el dicho señor obispo instituyó en la dicha yglesia cathedral, cofradía de Nuestra Señora del Cármen, y se dize vna missa cantada cada mes con su procession, y se predica, y la primer missa y fiesta desta cofradia la hizo a su costa y trajo vna ymagen de Nuestra Señora del Carmen para el altar.

Y asimismo certifico como el dicho señor obispo con el zelo que tiene de la saluación de las almas instituyó en la dicha yglesia cathedral la congregación de los esclauos del santisimo sacramento y

hizo vna fiesta solemne a su otavario de misas cantadas y sermones todo a quenta del dicho señor obispo.

Y asimismo certifico como el dicho señor obispo dio para los colaterales del altar mayor de la dicha yglesia Cathedral dos quadros dorados de Sant Joseph y la Magdalena al olio, que estan puestas en el dicho lugar .

Y assimismo trajo de España a su costa el Santo sudario que se muestra en esta yglesia Cathedral los jueues insignia de gran deuocion y que se ganan muchas indulgencias mirándole.

[XV] Y assi mismo certifico y doy fe que después que el señor obispo tomó la posesióón deste obispado, como por la visita que hizo por ante mi el dicho notario, de los hornamentos y cosas que hallo en la dicha yglesia era todo viejo, rroto, e yndecente que procuró con toda diligencia hazer ternos, capa de coro y otras cossas necesarias para el seruicio del culto diuino, con la plata que su magestad hizo merced a la dicha yglesia y para hornamentos, y con algunas limosnas que se pidieron entre los vezinos y moradores desta ciudad, que aunque fué poco lo que se llegó, ayudo, y el día de oy está en la dicha yglesia y en su sacristfa hecho de nueuo las cosas siguientes :

Un terno entero de damasco blanco con la cenefa de terziopelo, carmezi, y flecos blancos y colorado.

Otro terno entero de tafetan carmesi con la cenefa verde y flecos verdes y colorados con su capa de tafetan de lo mismo con fleco de oro y frontal e paño de pulpito.

Yten, otro terno entero de damasco blanco y naranjado con flecadura azul y verde, con su capa frontal y paño de pulpito.

Seys casullas de tafetan de diferentes colores todas nueuas.

Yten, vn cielo de damasco carmesi con sus cenefas de terciopelo.

Yten, otro cielo grande de tafetan carmesi con sus caydas de lo mismo.

Yten, doze tafetanes camesies y pajisos listados grandes de granada para colgar la dicha yglesia.

Tres opas de paño morado con sus rroquetes para los monagillos.

Seis albas y ocho amitos todo nueuo.

Vn centro de plata para el pertiguero con su rropa morada.

Dos cinzales todos de plata que costaron dozientos pesos.

Vn bernegal con pie saluilla de plata para dar agua a los que comulgan.

Un caliz de plata nueuo con su patena.

Y asi mismo certifico y doy fee, como el dicho señor obispo vien. do la indecencia tan grande con que la dicha cathedral estaua, por

estar cubierta con cañas y sin coro ny sacristia, sino muy viejo y maltratada, dio horden de traer madera, tablas, cal ladrillo y teja, por ser materiales que en esta tierra no los ay, y abiendolos traydo se edificó la dicha yglesia, cubriendola de tablas, y haziendo vn choro y sacristia, enladrillando el cuerpo de la capilla mayor y Choro, asistiendo muchas vezes personalmente el dicho señor obispo, y ayudando a trauajar en la dicha obra con sus negros, carretas y demás cossas necesarias, en que escussó gran gasto de plata a la dicha yglesia, y hizo vn facitor para el choro y dio tres libros de canto y vn órgano.

[XVI] Según todo lo susodicho mas largamente consta y parece por los autos y diligencias ante my, el dicho notario, hechas que están en mi poder a quien me refiero y por mandato del dicho señor obispo que aquí firmó. «El obispo del rio de la Plata.»[11] Di la presente que es es fecho en la dicha ciudad de la Trinidad, puerto de Buenos Ayres, en treynta días del mes de octubre de mill y seyscientos y veynte y seis años, en testimonio de verdad.
Pedro de Ledesma
notario y escriuano. [Rubricado]

[XVII] Los escriuanos que de uso signamos y firmamos certificamos y damos fée y crédito a todos los que el presente uieren como Pedro de Ledesma, de quien ha firmado este testimonio, es tal notario en esta audiencia eclesiástica del río de la Plata, y su secretario del dicho señor obispo, y como a tal se le ha dado y da entera fée y credito a todos sus autos que ante el an passado y passan en juizio y fuera del y en fée dello lo signamos y firmamos de nuestros signos y rúbricas acostumbradas. Fecho en Buenos Ayres, a los treynta dias del mes de Abril de mill y seiscientos y beynte y siete años.

Pedro de la Pobeda, escriuano publico y cabildo

Juan de Vergara, escriuano de su Magestad

[rubricadas]

[Al dorso] Testimonio de la bisita del obispado del Río de la Plata.

11. Aquí firma personalmente el Obispo, lo que hace de esta certificación un documento de primera mano.

APÉNDICE I

BREVE LÉXICO DE ALGUNAS PALABRAS LATINOAMERICANAS O DE PALABRAS TÉCNICAS USADAS

Catolicismo popular (Cf. p. 85 con una significación técnica especial).

Civilización (Cf. p. 25).

Chtónico (*Chthón*). La tierra, el conjunto de dioses terrestres con relación al culto de la vida, la fecundidad: *Terra Mater* y la Luna.

Civilización profana y pluralista. Se llama así en nuestro tiempo al sistema de útiles y al modo de vida de la comunidad política, autónoma de toda sociedad religiosa. Es la comunidad natural con conciencia de sí misma. Cada grupo religioso, ideológico, político debe tolerar a los otros, especialmente a las minorías. La libertad de culto es entonces el fundamento de la libertad de la aceptación de la fe. La fe religiosa es así una elección libre y por conversión, no ya por presión social.

Criollo (de «criar»). Hijo de padre europeo, nativo, nacido en el país, conocedor de los secretos de «*tierra adentro*».

El Plata, Río de la Plata, platense. Se llama así a la zona contigua al Río de la Plata (Argentina, Uruguay y Paraguay). No debe confundirse con La Plata (Charcas, de Bolivia) o con la nueva ciudad La Plata (junto a Buenos Aires).

Encomienda. Sistema de explotación agrícola (en la explotación minera se llamaba *mita*) por el que un grupo de indios era atribuido a un colono español para trabajar la tierra o para el servicio doméstico.

Ethos (cfr. p. 26).

Gaucho. Habitante de las Pampas latinoamericanas, descendiente del vaquero español, especialmente del extremeño.

Huaca. Se denominaba *Huaca* las sepulturas de los indios quechuas y *Huacal* la «Alacena portátil formada de varillas que se utiliza para el transporte» (M. Alonso, *Enciclopedia del idioma*, Aguilar, Madrid, 1950, p. 2318). En su sentido religioso es el alma, espíritu, demonio de un lugar, clan o familia, al que los indios rendían -y rinden muchas veces- culto especial.

Instituciones cristianas. Se denomina así en la teología actual francesa, aquellas instituciones que sin ser de derecho divino sirven en diversos momentos históricos para cumplir la misión de la Iglesia, pueden ser las escuelas confesionales privadas, los sindicatos cristianos, los partidos confesionales, pero igualmente la Acción Católica, la administración parroquial, etc. (Cfr. Y. Frisque, en *Lettre* [París] 61-62 [1963] 31-39).

Llaneros. Gauchos de Venezuela, habitantes por antonomasia de Los Llanos.

Mazorca. «Espiga densa o apretada en que se crían algunos frutos, como sucede con el maíz». (M. Alonso, o. c., p. 2.755). Por metáfora se aplica a un grupo de personas. El gobierno de J. M. de Rosas (Argentina 1830-1852) poseía una especie de policía interior criolla, con rojos emblemas, que se llamaba «mazorca» y sus miembros «mazorqueros».

Nahuatl. Es la lengua de las tribus *Nahuas* -de cultura inferior, tipo racial Sonórido- de la familia *Yuto-Azteca*. Los *Toltecas*, *Chichimecas* y por último del *Mexicas* o *Aztecas* son *Nahuas*. Por esto el Imperio Azteca hablaba principalmente el *Nahuatl*, que fue también la lengua mejor conocida por los misioneros, especialmente por B. Sahagún.

Núcleo ético-mítico. Hemos tomado esta sugestiva expresión del filósofo francés Paul Ricoeur, de la Sorbona (Cfr. *Esprit* (París) oct. (1961) 447: «Noyau éthico-mythique» (cfr. pp. 25-26).

Nueva Cristiandad colonial. Hemos denominado así la estructura político-religiosa del Imperio hispánico colonial para distinguirlo de la *Cristiandad europea medieval* y de la *Nueva Cristiandad* propuesta por J. Maritain (cfr. pp, 35 ss.).

Nueva España. Ocupaba el actual México, Texas, California, etc.

Nueva Granada. Ocupaba la actual Colombia, Venezuela, Ecuador.

Ombú. «Árbol de América meridional, de la familia de las phytolacaceus de madera fofa»» (M. Alonso, o. c., p. 3.054).

Pampa. En la lengua quechua significa «campo raso», Es «cualquier llanura extensa de América meridional sin vegetación arbórea» (M. Alonso, o. c. 3116).

Patronato. Sistema jurídico por el que la Corona de España poseía el derecho de elegir y presentar los obispos, proponer y dividir las diócesis y las parroquias, recaudar el diezmo, construir conventos, iglesias, etc.; además enviar misioneros, crear misiones, etc.

Pueblos. Al norte de México había diversas comunidades indias que han sido denominadas *Pueblos*. Pero en este trabajo nos hemos referido al tipo de organización análoga al de las *Doctrinas* o *Reducciones*. Son parroquias para indios que incluyen las simples comunidades cristianas en los villorrios indios ya constituidos o creados por los conquistadores (Cfr. Specker, o. c.).

Quechua. Los incas posiblemente eran collas de lengua *aymará* (que procede del sur de Cuzco, del *Tiahuanaco*). El *quechua*, en cambio, era la lengua primitiva de los habitantes de Cuzco que se impondrá como la lengua popular del Imperio Inca. Se dice *quechua* o *quichua*.

Reducciones (de *reductus: plebis Romanae in urbem*, Liv. 2, 33,11). Desde los primeros tiempos, por inspiración de Vasco de Quiroga y B. de las Casas, se vio la conveniencia de unificar a los indios para civilizarlos y evangelizarlos. De allí nació paulatinamente un método, hasta que las *Reducciones guaraníticas* o las de California alcanzaron a realizar los prototipos.

Sertâo (portugués). Palabra que significa en Brasil «tierra adentro», pero con la particularidad de que la civilización brasileña se ha posado sobre las costas, y el *sertâo* posee un matiz de misterio, de dureza, de infinitud, de sublimidad, absolutamente especial.

Tabula rasa. Se denomina así al método que no tiene en cuenta ni la lengua, ni los ritos, ni la cultura del pueblo al que se pretende evangelizar. No puede decirse, en sentido estricto, que se haya aplicado este método en América Latina, pero sí, si se quiere significar que no se alcanzó la comprensión profunda de la cultura india. Por otra parte, nos parece que las circunstancias de tiempo y espacio no lo permitieron.

Tarasca. Lengua genérica de los habitantes fronterizos, al norte, con los Aztecas, guerreros indomables.

Tierra adentro. En América Latina se expresa así las tierras interiores no colonizadas o colonizadas a medias, pero especialmente la profundidad del «mundo» *criollo*, en lo que tiene de prehispánico. Se quiere significar la profundidad y la sabiduría del pueblo sencillo, tradicional, autóctono.

Tupí. Nombre genérico para denominar la lengua y los pueblos indios brasileños del centro y nordeste.

Uránico (*Uranós*). Cielo, dioses del cielo, especialmente el creador, el Sol, etc. Es el sistema religioso de los pueblos no especializados, de los pastores.

Weltanschauung. Palabra alemana compleja (Welt=mundo; schauen= mirar, contemplar; an= sobre). En castellano se traduce por «cosmovisión», pero en verdad debiera decirse «mirada introspectiva del mundo», «última explicación de la existencia».

APÉNDICE II

*CRONOLOGÍA DE ALGUNOS ACTOS HISTÓRICOS DE LA IGLESIA LATINOAMERICANA (DE LA NUEVA CRISTIANDAD COLONIAL A LA CIVILIZACIÓN PROFANA y PLURALISTA) (SIGLOS XIX y XX)**

1-LA IGLESIA EN TRANSICIÓN (1808-1898)

A -*La crisis de la guerra de la Independencia (1808-1825)*

Ante los conflictos de la emancipación, el episcopado guardó una posición ambigua; el clero, por el contrario, se decidió y fue un factor esencial en las gestas de la independencia; los nuevos gobiernos tuvieron, en el fondo, una actitud conservadora y utilizaban el *Patronato.*

1808- *Es* (Renuncia de Fernando VII en Bayona). Miranda comienza la revolución.

1809-1811- Primer momento de la Revolución emancipadora. Los nuevos gobiernos se oponen a Napoleón y apoyan a la Iglesia.

1811-*Br* (José Alvares das Changas funda el *Novo Carmel*) (Canoma).

1813- *Ar* (La Asamblea decreta el *Patronato*, la independencia religiosa de todo poder extranjero; la libertad de los esclavos).

1814- Argentina es el único país que permanece independiente.

1816-*Ar* (Congreso de Tucumán: se pretende establecer contacto con Roma); Ro (Pío VII : encíclica *Etsi Longissimo*).

1817-1825- Segundo momento de la Revolución emancipadora. La actitud de Morillo y de los liberales españoles vuelca la opinión general hacia la Independencia total de España.

* Abreviaciones p. 185.

1819- *Co* (Bolívar inicia las gestiones de contactos con Roma).
1821- *Co* (Se decreta el *Patronato*); *Me* (Declaración de la Independencia).
1822- *Br* (Se declara la Independencia y el Imperio bajo Pedro I, e igualmente se continúa con el sistema de *Patronato*); *Sal* (*Patronato*).
1823- *Ro* (León XII envía a Chile a Muzi que fracasará en su misión).
1824- *Ro* (León XII : encíclica *Etsi iam diu*); *Ar* (Rivadavia tiende a la creación de una Iglesia nacional; se comienza la secularización); *Ch* (igual que en *Ar*).
1825-Br (La Asamblea mantiene el *Patronato*); *Bo* (Declaración de la Independencia).

B -*La crisis se ahonda (1825-1850)*

La desorganización de los Estados nacionales y de la Iglesia produce una mayor depresión del estado espiritual tanto de las comunidades políticas como de la Iglesia.

1826- *Bo* (Expoliación de las Órdenes religiosas); *Ni* (El catolicismo es la religión del Estado); *Ar* (Nace Fray Mamerto Esquiú (†1883).
1827- *Ro* (León XII establece relaciones con Nueva Granada, gracias a Bolívar y Tejada).
1828- Fracaso de la reunión Panamericana de Panamá, convocada por Bolívar.
1829 -*Me* (Sólo queda un obispo).
1830- *Ar* (Sólo una docena de sacerdotes tienen menos de 40 años); *Ni* (Confiscación de los conventos); *Ec* (Independiente).
1832- *Ch* (Vuelven los franciscanos).
1833-*Me* (Fundación del Colegio misionero).
1835- *Ro* (Gregorio XVI reconoce la independencia de Nueva Granada, y envía un Nuncio); *Bo* (Vuelven los franciscanos).
1836-*Me* (Primeros contactos directos con *Ro*).
1838- *Cu* (Santiago es arzobispado); *Ec* (Guayaquil es arzobispado); *Ni* (El catolicismo es defendido y ayudado por el Estado).
1840- *Ch* (Santiago es arquidiócesis); *Ar* (Fundación de la Asociación de Mayo, Echeverría).
1842- *Sal* (Grandes dificultades entre obispo y Estado); *Ar* (Nace Manuel Estrada (†1894).
1843- *Gu* (Vuelta de los franciscanos).

1844- *Rd* (Se decreta el Patronato y el catolicismo es religión del Estado).
1845- *Ch* (Monseñor Valdivieso servirá su diócesis hasta 1878).
1846-*Br* (Retorno de los jesuitas); *Ur* (Nace Mariano Soler (†1908).
1847 -*Bo* (Creación de la diócesis de Cochabamba).
1848- *Ch* (Fundación de la Misión Capuchina en Araucania).
1849-*Br* (Comienzan a ir llegando las Congregaciones femeninas hasta 1872); *Co* (José Hilario López persigue a la Iglesia, expulsa a los jesuitas; gobierna de los *liberales*).

C- *¡La ruptura se produce! (1850-1898)*

Ante una Iglesia sin ninguna posibilidad de respuesta satisfactoria, los gobiernos liberales, y después positivistas, producen por primera vez la ruptura con el pasado colonial -al nivel del «*núcleo ética-mítico*» y de la *Nueva Cristiandad*.

1850-*Br* (Gobiernan los liberales).
1851- *Co* (Persecución de la Iglesia); *Bo* (Se niega a concluir un Concordato con *Ro*); *Ar* (Allen Gardiner en Tierra del Fuego).
1853-*Ar* (En la Constitución la Iglesia es la oficial de la nación, pero en régimen de *Patronato*); *Co* (*Separación* de la Iglesia y el Estado; se acepta el divorcio).
1855- *Ch* (En el Código Civil la Iglesia tiene personería de derecho público).
1856- *Ar* (Comienza una misión protestante entre los indios fueguinos)
1857- *Me* (Libertad de culto).
1858-*Ro* (Fundación del colegio *Pío Latinoamericano*).
1860-*Br* (Comienzo de la renovación misionera); *Gu* (Concordato con *Ro*).
1861 -*Co* (Expropiación de los bienes de la Iglesia; expulsión de obispos y de los jesuitas); *Me* (*Separación* de la Iglesia y el Estado)
1863-*Ec* (Concordato con la Santa Sede, García Moreno Presidente; Primer Concilio Provincial); *Co* (Constitución anticatólica; hay muchos exilios).
1865- *Ar* (Buenos Aires es arquidiócesis).
1866- *Ur* (J. B. Lamas primer obispo de Montevideo).
1867- *Ar* (Félix Frías funda la *Asociación Católica*).
1868- *Cu* (Desorganización de la Iglesia en la lucha de la Independencia).

1869- *Ec* (Segundo Concilio Provincial); *Ch* (Fundación de la Universidad Católica de Santiago).

1870-*RD* (La Iglesia funda hospitales populares).

1871-Gu (Separación de la Iglesia y el Estado).

1872- *Br* (Dificultades internas en la Iglesia, gran influjo de la masonería); *Ec* (Fundación del seminario de Quito); *Ve* (Confiscación y disolución de conventos).

1873-1874- *Me* (Leyes de confiscación de bienes de la Iglesia, sepultura civil, matrimonio civil, separación de la Iglesia y el Estado).

1874- *Gu* (Supresión de las órdenes religiosas).

1875 -*Ar* (Persecución contra los jesuitas).

1876- *Co* (Nueva persecución, nuevos exilios); *Br* (Primera sociedad positivista).

1878- *Ch* (Campañas de laicización hasta 1885); *Co* (Paz religiosa).

1880- *Ba* (Mejoran las relaciones entre la Iglesia y el Estado); *Ho* (*Separación* de la Iglesia y el Estado); *Ar* (Salesianos en la Patogonia).

1881- *Ni* (Creación del Partido Conservador Católico).

1884- *Ar* (Ley 1420 decretando la *Enseñanza laica* en las escuelas del Estado); *CR* (Los liberales persiguen a la Iglesia, decretan la Enseñanza laica).

1885- *Ch* (Monseñor Casanova).

1886- *Co* (Rafael Núñez vuelve a la unión de la Iglesia y el Estado); *Ec* (Congreso Eucarístico Nacional); *Sal* (Separación de la Iglesia y el Estado); *Ar* (Nace Martínez Villada †1956).

1887- *Ar* (El casamiento civil es previo al religioso).

1888- *Ro* (León XIII : encíclica *In plurimis*, sobre la abolición de la esclavitud en Brasil); *Bo* (Los conservadores en el poder hasta 1898).

1889- *Br* (Nace la República y *se separa* la Iglesia del Estado).

1890- *Ro* (Reunión del Consejo Plenario latinoamericano por iniciativa de monseñor Casanova).

1893-*Ni* (Separación de la Iglesia y el Estado, hasta 1904); *Br* (nace Jackson Figueiredo †1930).

1895- *Ec* (Persecución contra la Iglesia por los liberales, ruptura del Concordato); *Br* (Los salesianos en Matto Grosso).

1897- *Ar* (Mejoran las relaciones de la Iglesia y el Estado).

1898- *Cu* (Declaración de la Independencia, última colonia de habla hispánica).

2. -LA IGLESIA ANTE LA CIVILIZACIÓN PROFANA y PLURALISTA (1899-1962)

D. *La unidad y renacimiento de las élites del catolicismo latinoamericano (1899-1955).*

En esta primera etapa, la renovación se produce al nivel de las élites, sobre todos por la coordinación en todos los planos, por el nacimiento de la Acción Católica y la conciencia de la responsabilidad en la vida intelectual, sindical, política, etc., mientras que la masa será evangelizada en un segundo momento (que hemos situado algo artificialmente desde el 1956).

1899- I CONCILIO PLENARIO DE AMÉRICA LATINA (en Roma); *Ar* (Fundación de la Abadía benedictina del *Niño* Dios).

1901- *Cu* (Separación de la Iglesia y el Estado).

1902- *Ar* (Oposición a la Ley del divorcio, que no se dictará).

1905- *Br* (Joaquín Arcoverde primer cardenal latinoamericano (Río); *Me* (Operarios guadalupanos).

1906-*Bo* (Se decreta la libertad de Culto); *Ec* (Se promulga la enseñanza laica y el divorcio).

1908-*Ec* (Confiscación de los bienes de la Iglesia).

1910- *Par* (Los Steyler Miss. fundan una misión entre Guaraníes).

1912 -*Ro* (Pío X: encíclica al Episcopado Latinoamericano); *Me* (Fundación de la Confederación de Círculos Católicos).

1917- *Ur* (Separación de la Iglesia y el Estado; persecución oculta e inteligente; secularización, enseñanza laica, agnosticismo en la Universidad).

1917 -*Me* (Comienzo de la persecución; la Constitución de Querétaro fija su posición ante la Iglesia); *Bo* (Reorganización de las misiones).

1919- *Par* (Separación de la Iglesia y el Estado).

1920- *Bo* (Los salesianos comienzan a trabajar en el Gran Chaco).

1922- *Me* (Fundación de la Confederación Nacional Católica del trabajo).

1925-*Ch* (Separación de la Iglesia y el Estado); *Pan* (Creación de la Provincia eclesiástica del Panamá); *Bo* (Primeras misiones de Oblatos en el Gran Chaco).

1926- *Ro* (Pío XI: encíclica *Iniquis arfflictisque*, sobre la perse-

cución mexicana); *Me* (Las Leyes de Calles prohiben el culto católico).

1927- *Co* (Los sacerdotes extranjeros no pueden ejercer el culto); *Me* (Creación del *National Christian Council*).

1928- *Co* (Concordato con la Santa Sede); *Cu* (Creación de la Acción Católica); *Gu* (Paz entre la Iglesia y el Estado).

1929- *Me* (Muerte del padre Pró); *Par* (Asunción es arzobispado).

1930- *Ar* (Fundación de la *Acción Católica*).

1931-*Me* (Violenta persecución); *Bo* (Congreso de Acción Social) (Cochabamba); *Co* (Libertad de culto).

1932- *Ro* (Pío XI: encíclica *Acerba animi* contra la persecución en *Me*).

1933- *Co* (Misión en el Orinoco por los salesianos).

1934- *Me* (Prohibición de toda enseñanza católica).

1935-*RD* (Fundación de la *Acción Católica*); *Me* (Nacionalización de todos los lugares de culto); *Pe* (Creación de la *Acción Católica*).

1936- *Ch* (Un grupo de la juventud conservadora se separa y funda el partido político del cual nacerá la *Democracia Cristiana*).

1938 -*Bo* (Creación de la *Acción Católica*).

1942-*Bo* (Enseñanza religiosa en las escuelas); *CR* (Supresión de las leyes de 1884); *Br* (Monseñor Carlos Duarte funda la *Iglesia Nacional*-secta cismática).

1943- *Ar* (Revolución nacionalista de donde surgió J. D. Perón).

1944- *Gu* (Se decreta la enseñanza laica).

1945-*Bo* (Primera Asamblea nacional de la Acción Católica juvenil); *Ch* (Primer cardenal de Santiago); *Ar* (Enseñanza religiosa en las escuelas del Estado).

1946- *Ec* (Fundación de la Universidad Católica).

1947- *RD* (Primera semana social del Caribe).

1949- (Congreso Eucarístico Nacional).

1950- América Latina tiene 163 millones de habitantes (8'8 indios, 44'5 blancos).

1952- *Ch* (Los *Petits Frères* fundan una fraternidad).

1953- *Co* (Primer Cardenal); *Cu* (Primer Congreso latinoamericano de la JOC -en La Habana-); *Ec* (Quito es arzobispado).

1954- *Br* (Reunión en Belem de 30 prelados *nullius* para tratar conjuntamente las misiones de indios).

1955- CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO DE AMÉRICA LATINA, en Río de Janeiro -después del Congreso Eucarístico Internacional-; *Bo* (Congreso Eucarístico Nacional); *Ar* (Movimientos de juventudes cristianas producen la reacción contra las medidas anticristianas de Perón).

E -Hacia la evangelización del pueblo latinoamericano (1955-1962)

Sólo podemos decir que poco a poco se van creando los organismos parroquiales, diocesanos, nacionales y latinoamericanos que van respondiendo paulatinamente a una conciencia adulta, que, existiendo en las élites, anhela poder comunicarse en una acción evangelizadora. Todo esto, sólo en sus comienzos.

1956- *Co* (Primera reunión del CONSEJO EPISCOPAL LATINO AMERICANO -CELAM- en Bogotá); *Ch* (Concilio de tres provincias eclesiásticas); *Ar* (De nuevo se decreta la enseñanza laica, pero se permite la creación de Universidades privadas).

1958- *Ro* (*Creación* de la Comisión pontifical para América Latina -monseñor Samoré es el primer presidente-); *Ar* (Fundación de la Universidad Católica de Buenos Aires); *Cu* (La Iglesia contra Batista).

1959- *Cu* (El gobierno de Estados Unidos inclina paulatinamente a Fidel Castro a definir su política nacionalista: se decreta la enseñanza laica).

1960 -*Cu* (La persecución comienza después de la definición marxista del nuevo gobierno; Creación de la Conferencia Latinoamericana de religiosos).

1961-*Ar* (Creación de 11 diócesis); *Bo* (El gobierno renuncia al derecho del *Patronato*); *Cu* (Nacionalización de la Universidad Católica; han salido en ese momento: 598 sacerdotes; 900 hermanos; 2.401 religiosos); *Br* (La JOC cuenta con 120.000 militantes).

1962- *Co* (El obispo de Medellín deja su palacio episcopal a una escuela sindical y habita en un barrio pobre); *Ro* (Participación activa del episcopado en el *Concilio Vaticano II* por una reforma de la Iglesia en la pobreza y la sencillez).

Abreviaciones: Ar= Argentina; Bo=Bolivia; Br=Brasil; Ch=Chile; Co=Colombia; Cu=Cuba; CR=Costa Rica; Ec=Ecuador; Es=Bspaña; Gu=Guatemala; Ha =Haití; Ho=Honduras; Me=México; Ni= Nicaragua; Pan =Panamá; Par= Paraguay; Pe=Perú; RD=República Dominicana; Ro=Roma; Sal =Salvador; Ur=Uruguay; Ve =Venezuela.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

Hemos querido reunir aquí algunas notas bibliográficas para no sobrecargar el texto y facilitar su lectura. Por otra parte, estas notas no pretenden -sería ilusorio- servir de bibliografía, sino sólo abrir un camino a trabajos parciales o seminarios de estudio. Para una bibliografía más completa y, sobre todo, para el uso de Archivos de documentos inéditos, véase nuestro trabajo *L 'Episcopat Hispano-Américain*, Stein Verlag, Maguncia (de próxima aparición).

I. Rudolf Bultmann había escrito obras desde 1910, pero es a partir de la lectura de Heidegger cuando se produce un cambio en sus investigaciones -que desde 1926 adquieren todo el carácter de una teología con fundamentación filosófica-, su *Jesus* (Tübingen, Mohr, 1931), *Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament* (Ibid 1929), sus *Glauben und Verstehen* (1933, 1952, 1958), su artículo sobre Heidegger (1928) en el Rel. *Gesch. und Gegen*. La bibliografía sobre este autor es muy importante; cabe destacarse la *Theologische Forschung* que le ha dedicado muchos de sus cuadernos (especialmente el 1: *Kerygma und Mythos*, el 2, S, 9, 19: *Offenbarung und Glaube*, el 23: *Die Heilstatt Gottes in Christus*. La revista *Rech. Scien. Phil. et Théol*. (Le Saulchoir) acaba de dedicar un número a R. Bultmann (1965) 4. Puede allí verse (gracias al artículo de Gefré) la clara distinción entre *Historie y Geschichte* (sugerida ya por Heidegger en *Sein und Zeit*, § 75-77, el título del § 76 es *Der Existenziale Ursprung der Historie aus der Geschichtlichkeit des Daseins*), el mito como la expresión de una conciencia primitiva (antepuesta a la conciencia científica contemporánea) en la que un hecho de la Historia Sagrada se integra en la *Historia*. Sólo el *Kerygma* (la Proclamación de la Palabra de Dios) reúne el acontecer actual e histórico con el hecho trascendente de Cristo. Todo se reduce a «acontecimientos puntuales» («In Uebereinstimmung mit dem Inhalt des Heilsbegriffes, meint Bultmann mit Heilsgeschehen ein *Ereignis*, das erwirkt, dass wir unser Sinne-Konnen anerkennen und dass wir uns darin eigentlich verstehen», *Offenbarung und Glaube*, Th, Forcb. 191 p. 41),

Karl Jaspers ha criticado esta sistematización, en primer lugar, indicando que ha mal interpretado Heidegger (*Die Frage der Entmythologisierung*, Piper, Munich 1954, pp. 10 ss), pero, y en segundo lugar por haber desvalorizado el mito («Der Mythus ist Bedeutungstriiger... In mythischen Gestalten sprechen Symbole...», p. 19). En esta misma línea se sitúa el filósofo francés P. RICOEUR -que ya había revalorizado la función del mito en su libro *La Symbolique du mal*-, cuando nos dice en su última obra: «Buscamos en el presente una gran *filosofía del lenguaje* que pueda dar cuenta de las múltiples funciones del lenguaje humano y de sus relaciones múltiples. ¿Cómo el lenguaje es capaz de usos tan diversos como en las matemáticas y el mito, la física y el arte?..» (*De l'Interprétation, essai sur Freud*, Seuil, París 1965, p. 13), que con otras palabras «Das eigentliche Problem ist also das *hermeneutische*» (Die Frage, supra, p. 62). «Hermenéutica» es interpretación de un texto, pero no de los hechos históricos en el sentido de tentar imponer «una lógica inmanente a la historia» (RICOEUR, *Histoire et verité*, Seuil, París 1964, p. 46); Hegel o Marx caen en dicha tentación.

Entre los teólogos católicos se utiliza actualmente dicha distinción, pero vaciándola del sentido «bultmanniano» para partir nuevamente de Heidegger en lo que tiene de aceptable. Así un KARL RAHNER nos hablará de *Weltgeschichte und Heilsgeschichte* (en el apartado de *Geschichtstheologisches*, de su *Schriften zur Theologie*, Benziger , Einsiedeln, 1962, V, p. 115) : «La Historia Sagrada (Heilsgeschichte) acontece en la Historia-profana (Weltgeschichte)», pero "la Historia Sagrada es distinta de la Historia profana (Profangeschichte» (p. 119). La tarea del historiador de la Iglesia es saber interpretar (her menéutica de la fe) a partir de los acontecimientos eclesiales como historia profana (lo que se proponen casi siempre los historiadores de la Iglesia latinoamericana, como por ejemplo en el reciente y excelente libro de LOPETEGUI-ZUBILLAGA, *Historia de la Iglesia en la América Española*, Bac, Madrid, 1965, donde, ejemplar en su bibliografía y en el material expuesto, falta, a nuestro criterio, el juicio de la fe, en los planteos, periodificación inteligible y conclusiones para que sea una Historia de la Iglesia de Cristo, el *sentido* de los acontecimientos como constituyendo una «Historia Sagrada en referencia a Cristo». Cfr. JEAN FRISQUE, *Oscar Cullmann*, Casterman, Tournai, 1960; J. LORTZ, *Geschichte der Kirche*, Aschendorff, Münster 1962-64, JEDIN-etc. *Handbuch der Kirchengeschichte*, Freiburg, Herder 1962; FLICHE-MARTIN, *Histoire de l'Eglise*, Bloud et Gay, Parfs 1946; P. H{;-G-HF.S, A *History of the Church*, Sheed and Ward, London 1947-1948; etcétera.

TEOFANÍA y DIÁLOGO

II. «Wir harren einer Theophanie, von der wir nichts wissen als den Ort, und der Ort heisst Gemeinschaft» (M. BuBER, *Zwiesprache*, supra, pp. 148-9). Además del nombrado, F. GOGARTENS, GABRIEL MARCEL, KARL JASPERS (especialmente en su *Philosophie II*, Spring, Stuttgart, 1956) han estudiado el dominio del diálogo. Sin embargo, se debe a EDMUND HUSSERL el haber introducido el tema de la intersubjetividad en nuestro tiempo -prosiguiendo las investigaciones de Dilthey sobre la «Conciencia comunitaria e histórica»- que este autor denomina el «Miteinanderleben» o la «Wir-Subjetivität» (*Die Krise der Europäischen Wissenschaften*, Husserliana, VI, 1962, p. 111), y que su discípulo Heidegger describirá como «Das In-Sein ist *Mitsein* mit Anderen (en expresión tautológica). Das innerweltliche Ansichsein dieser ist Mitdasein» (*Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1963, p. 118). Para una exposición adecuada del tema de la intersubjetividad puede verse en el capítulo correspondiente del libro de Alphonse de Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles*, Phaenomenologica, IX, 1961.

Hemos expuesto en nuestro trabajo *El humanismo semita* -a editarse en Argentina- la aplicación a la metafísica de la Alianza de Israel el tema del «Yo-Tú», que ya sugería CLAUDE TRESMONTANT en sus estudios sobre el pensamiento hebreo (cfr. nuestra reseña aparecida en *Sapientia* (Buenos Aires) núm. 76 (1965) 128-139).

Estos análisis son la base de la moderna eclesiología, que se ha liberado del individualismo post-ocamista y tridentino (ya que las teologías protestantes y aun católicas han sufrido por igual dicho individualismo). Piénsese por ejemplo la solución contemporánea que KARL RAHNER ha dado al problema de la Inspiración de la Sagrada Escritura, sólo por plantearla en un ámbito comunitario «Gott will und bewirkt die Schrift in formaler Prädefinition heilsgeschichtlicher und eschatologischer Art als konstitutives Moment der Stiftung der Urkirche» (K. RAHNER, *Ueber die Schriftinspiration*, Herder, Freiburg, 1962, p. 63).

Recomendamos especialmente el libro de CHAVASSE-FRISQUE, *Eglise et Apostolat*, Casterman, Tournai, 1953. Para tener una visión histórica de la teología de la misión nada mejor que LOUIS COPERAN, *Le problème du salut des infideles*, Toulouse, 1934, I-II; A. HENRY, *Esquisse d'une théologie de la mission*, Cerf, París 1956. El libro fundamental de la teología actual, para vislumbrar el aspecto social del dogma: HENRI DE LUBAC, Catholicisme, Aubier, París, 1946.

III. El cuerpo había sido considerado como «cosa» por la filosofía griega, y como opuesta al alma (aún en el pensamiento de ARISTÓTELES, cfr. nuestro trabajo *El humanismo helénico*, a publicarse próximamente). En la época medieval, aun cuando se le considerase constitutivo indivisible, juntamente con el alma, de la naturaleza o la substancia humana, sólo se introducía en la teología sacramental como el cuerpo como «conocimiento sensible». La corriente maniquea -que tanto influyó a la Edad Media- penetra la Edad Moderna por medio del dualismo cartesiano de la «res extensa» (el cuerpo) y la «res cogitans» (el alma). Gracias al pensamiento contemporáneo -y, nuevamente, no podemos dejar de lado el renacimiento aristotélico que por Brentano influyó a Husserl, y el tomista- el cuerpo ha recuperado su lugar en la antropología. Es más; gracias a los análisis de un MERLEAU-PONTY ha alcanzado un estado de problematización científica; «No movemos jamás nuestro cuerpo *objetivo*, sino nuestro cuerpo *fenomenal*» (*Phénoménologie de la perception*, supra, p. 123). Es necesario comprender que «somos un cuerpo», y, gracias a él, existimos en un mundo (aún intencional). MERLEAU-PONTY corrige y profundiza loS estudios de J. P. SARTRE en su *L'Etre et le Néant*, Gallimard, París 1943, III, c. 2: *Le Corps* (pp. 368 ss). Pero todos ellos se inspiran, una vez más, en HUSSERL: «Der Leib ist in ganz einziger Weise standig im Wahrnehmungsfeld (campo de percepción), ganz unmittelbar, in einem ganz einzigen Seinsinn, eben in dem, der durch das Wort Organ (...) bezeichnet ist... (*Die Krise*, supra, p. 109). Aquí HUSSERL distingue entre «Leiblichkeit», auto-percepción de mi-cuerpo como órgano de mi conciencia, del nuevo «cuerpo» («Korperlichkeit») como cosa que puede ser percibida como un *objeto*, cuerpo físico, cultural, maniobrable, manufacturable. Esto no niega, sino que supone la doctrina clásica del conocimiento sensible: «Por medio de este componente (los contenidos de sensación), ya partir del elemento sensorial, que en sí no tiene nada de intencional, se realiza precisamente la vivencia intencional concreta... y la unidad de la *húle* sensorial y de la *morfé* intencional desempeñan una función dominante. En efecto, los conceptos de materia (Stoff) y de forma (Form) se nos imponen francamente...» (*Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und Phaenomenologischen Philosophie*, Niemeyer, Halle, 1928, p. 172).

La teología sacramental contemporánea se enriquece, entonces, por una mucho más fina tematización de la filosofía del cuerpo, lo

que permitirá ampliar las investigaciones de todo lo que se ha dado en llamar *Sacramento* -de *Mysterion* o «Cosa sagrada». Pero una teología de los sacramentos supone igualmente una filosofía de la cultura, ya que el signo (es decir, algo con «sentido doble») es un símbolo, que como hemos dicho debe ser interpretado con una hermenéutica apropiada.

FILOSOFÍA DE LA CULTURA y DE LA HISTORIA

IV. Cfr. BERDIAEFF, *Le sens de l'Histoire*, Aubier, París 1955; S. BRETON, *Le probleme actuel de l'anthropologie thomiste*, en R. PH. Lv., LXI (1963) 215-240; M. BUBER, *Die Schriften über das dialogische Prinzip*. Schneider, Heildelberg 1954; J. BURCKHARD, *Die Kultur der Renaissance in ltalien*, Kröner, Leipzig 1922; E. CASSIRER, *lndividuum und Kosmos*, Wissenschaftliche Buch., Darmstadt 1963; Ibid, *Zur Logik der Geschichtwissenschaften*, Göteborg 1942; A. CATURELLI, *El hombre y la historia*. Guadalupe, Buenos Aires 1959; COLLINGWOOD, R. G., *La idea de la Historia*, Fondo de Cultura Económica, México 1952; B. CROCE, *Teoría e storia della storiografia*, Bari 1920; A. CUVILLIER, *Manuel de Sociologie*, PUF, París 1954; W. DlLTHEY, *Gesammelte Schriften*, Teubner, Stuttgart 1959-62; E. DURKHEIM, *Sociologie et Philosophie*, PUF, París 1963; GASTON FESSARD, *De l'actualité historique*, DDB, París 1960; G. GURVITCH, Traité de sociologie, PUF, París 1958; G. BOUTHOUL, *Traité de sociologie*, Payot, París 1954; RAYMOND ARON, *lntroduction a la Philosophie de l'Histoire*, Gallimard, París 1938; LEO FROBENIUS, *Le destin des civilisations*, Gallimard, París 1940; E. CASTELU, *Les présupposés d'une théologie de l'Histoire*, Vrín, París 1954; M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Payot, París 1930; Id. *Le mythe de réternel retour*, Gallimard, París 1949; E. GILSON, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, Vrín, París 1952; F. HEER, *Die dritte Kraft,* Fischer, Frankfurt 1959; K. JASPERS, *Vom Urspung und Ziel der Geschichte*, Piper, München 1963; P. KIRN, *Einführung in die Geschichtwissenschaft*, Gruyter, Berlín 1952; G. DE LAGARDE, *La Naissance de l'Esprit Laique au declin du Moyen Age*, PUF, París 1942-48; K. LOWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Kohlhamer, Stuttgart 1961; MAC IVER, *Society*, New York, Rinehart, 1955; B. MALINOWSKI, Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur, Ban-Verl. Zürich 1949; J. MARITAIN, *L'Humanisme lntégral*; M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París 1945; R. MERTON, *Social Theory and Social Structure*, The Free Press, Glencae (Illinois) 1961; A. MILLÁN PUELLES, *Ontología de la existencia his-*

tórica, Rialp, Madrid 1955; F. NORTHROP, *The Meeting of East and West*, New York 1946; W. OGBURN, *Sociology*, Houghton Mifflin, Boston 1946; J. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, Revista de Occidente, Madrid 1962; *Una interpretación de la Historia Universal*, R. de Occidente, Madrid 1960; A. RADCLIFFE-BROWN, *Structure and function in primitive society*, Cohen and West, London 1956; P. RICOEUR, *Philosophie de la Volonté*, Aubier, París 1960; Ibid, *Civilisation universelle et culture nationale*, en *Esprit* (París) oct. (1961) 447; G. SIMMMEL, *Soziologie*, Berlín 1908; Id., *Probleme der Geschichtes Philosophie*, Leipzig 1923; W. SOMBART, *Der Bourgeois*, Duncker-Humblot, München 1920; Id., *Der Moderne Kapitalismus*, Ibid, Leipzig 1902; Id., *Sociologie*, Pan-Verl., Berlín 1923; E. SPRANGER, Lebensformen, 1950; F. TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Curtius. Berlín 1920. G. TONIOLO, *L 'odierno Problema sociologico*, Comitato Opera Omnia, Vaticano 1947; A. J. TOyNBEE, *A study of History*, Oxford Univ. Press, London (Geoffrey Cumberlege) 1934-1961; ERNS TROELTSCH, *Die soziallehren der Christlichen Kirche und Gruppen*, Tübingen 1923; MAX WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, *Tübingen* 1947; Ibid, *Gesammelte Aufsiitze zur Religionssoziologie*, ibid 1922; ALFRED WEBER, *Kulturgeschichte als Kultursoziologie* (Historia de la Cultura, Fondo de Cultura Económica, México 1941); PITRIM A. SOROKIN, *Society, Culture and Personality* (Sociedad, Cultura y Personalidad, Aguilar, Madrid 1960); etc.

AMERINDIA

V. Cfr. A. TOYNBEE, *Historical Atlas and Gazetteer*, in *A Study of Hist*., vol. XI; M. BALLESTEROS GAIBROIS. *Historia de América*, Pegaso,Madrid 1954, VIII -584p.; A. BALLESTEROS B., *Historia de América y de los pueblos americanos*, Salvat, Barcelona, desde 1946; CAMPEHAUSEN-DINKLER, *Die Retigion in Geschichte und Gegenwart*, Mohr , Tübingen 1957-1962, vol. 6; revistas: *Anthropos* (Friburgo-St. Agustín); *América Indígena* (México, desde 1941); *El México antiguo* (México, desde 1919); *Revista de Indias* (Madrid. desde 1940); *The Americas* (Washington desde 1945); etc. Además, *Handbook of South 4merican Indians*, en *Smithsonian Institution*, ed. J. STEWARD, washington; L. ALAYZA y PAZ, *La diosa Luna en el Olimpo peruano*, en *Estud. Americanos* (Sevilla) VII, 31 (1954) 267-276; J. CORONA N., *Religiones indígenas y cristianismo*, en Hist. mexicana (México) X, 40 (1961) 557-570; L. HANKE, *El papa Paulo III y los indios de América*, en *Univ. Catól. bolivariana* (Medellín) IV (1940) 355-384; *Lucha española por la justicia en la conquista de América*, Aguilar, Madrid

1959, 331 p.; CARLOS KELLER, *La idea de Dios de los Araucanos*, en *Finis Terrae* (Santiago) II, 7 (1955) 3-15; A. DE LA HERA, *El derecho de los indios a la libertad y la fe*. La bula «*Sublimis Deus*», en *Anuario de Hist. del Derecho Español* (Madrid), XXVI (1953) 89-182; H. LEHMANN, *Les civilisations précolombiennes*, Madrid 1932; W. MADSEN, Christo-Paganism, *A Study on Mexican religious syncretism*, Tulane University, New Orleans 1957, 105-108; F. MATEOS, *Constituciones para indios del primer Concilio limense* (1552), en *Miss. Hispan*. (Madrid) VII (1950) 9-ss; B. NAVARRO B., *Las Iglesias y los indios en el Tercer Concilio Mexicano* (1585), México 1945, 61 p.; G. VÁZQUEZ NÚÑEZ, *La conquista de los indios americanos por los primeros misioneros*, en *Biblioth. Hisp. Mission*., I, pp. 181-197; F. AMEGHINO, *La antigüedad del hombre en el Plata*, La Cultura argentina, Buenos Aires 1918; M. BALLESTEROS-GAIBROIS, *El transplante cultural de Europa en América*, en *Seminarios de Est. Americanos* (Madrid) 4 (1954) 115-126; L. BAUDIN*, El Imperio socialista de los incas*, Librería Zig-Zag, Santiago 1953, 439 p.; *La Vie Quotidienne au temps des derniers Incas*, Hachette, París 1955, 301 p.; A. BIRO DE STERN, *The reevaluation of the American aborigine*, en *América Indig*. (Mex.) XVIII, 3 (1958) 237-245; SALVADOR CANALS FRAUS, *Las civilizaciones prehispánicas de América de América*, Sudamericana, Buenos Aires 1955, 650 p.; FERNÁNDEZ DE CASTILLERO, *La ilusión de la Conquista*, Atalaya, México 1945; J. COMAS, *Ensayos sobre indigenismo*, Inst. Indig. Ameríc. Mex. 1953, 272 p.; FRIEDO, *Los indios y la historia, en Ameri. Indig* XX, 1 (1960) 63-66; M. IZQUIERDO GALLO, *Mitología Americana*, Madrid. 1957; R. KONETZKE, *Der Weltgeschichtiche Moment der Entdeckung Amerikas, en Hist. Zeitschrift* (München) CLXXXII, 2 (1956) 267-200; W. KRICKERBERG, *Etnología de América*, México 1946; M. LEÓN PORTILLA, *La filosofía nahuatl estudiada en sus fuentes*, Inst. Indig. Interameric., México 1956, 34 p.; A. LIPSCHUTZ, *El indoamericanismo*, Nascimento, Santiago 1944, 504 p.; M. MÖRNER, *Teoría y práctica de la segregación racial*, en Bol. de la Acad. Nac. de Hist. (Caracas) XLIV, 174 (1961) 278-285; -*El mestizaje en la Hist. de Iberoamérica*. Bibl. e Inst. de Estud. econ., Estocolmo 1960, 58 p.; E. O'GORMAN, *La invención de América*, FCE, México 1958, 132 p.-, *Fundamentos de la Hist. de América*, México 1942; C. OROZCO, *Indios, españoles y mestizos*, Libros selectos, México III, 9 (1961) 3-6; K. SCHAUFF, *Bilder und Gedanken über Inkas, Mayas, und Azteken*, en *Bened. Monat. neue Folge* (Beuron) XXXV (1959) 198-207; SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, Aschendorff, Münster 1926-1955, vol. 12 (espec. II); *Ursprung und Werden der Religion*, ibid 1930, 296 p.; O. SPENGLER, *Das Alter der Amerikanischen Kulturen*, en Ibero-Amerik, Archiv,

Jg. 7, 1933-34, pp. 95-ss.; J. SOUSTELLE, *La vie quotidienne des Aztèques*, Hachette, París 1953, 319 p.; H. TRIMBORN, *Quellen zur Kulturgeschichte des priikolumbischen Amerika*, en *Studien zur Kulturkunde*, Stuttgart 1936, vol. 3.*; Señorío y Barbarie en el Valle del Cauca*, Inst. G. F. de Oviedo, Madrid 1949, 524 p.; J. ZORAIDA VÁZQUEZ, *La imagen del indio en el español del siglo XVI*, Cuadernos, Xalapa México 1962, 176 p.; R. WAISBARD, *La vie splendide des momies péruviennes*, Juilliard, París 1960, 256 p.; P. RIVET, *Les origines de l'homme américain*, Gallimard, París 1957, 138 p.; CANALS FRAU, *Prehistoria de América*, Sudamericana, Buenos Aires 1950; F. HAMPL, *Die Religionen der Mexicaner, Maya und Peruaner en Ch. und die relig. der Erde*, Herder, Freiburg 1951, II, pp. 751-784; W. KRICKERBERG, *Altmexikanische Kulturen*, Safari-Verl., Berlín 1956; MAX UHLE, *Wesen und Ordnung der altperuanischen Kulturen*, Colloquium, Berlín 1959; V. W. VON HAGEN, *Die Kultur der Maya*, Hamburg, Zsolnay 1960; H. D. DISSELHOFF, *Alt-Amerika*, Belle, Baden-Baden 1960; J. HOEFFNER, *Christentum und Menschenwürde*, Paulinus-Verl., Trier 1947; J. SCHMIDLIN, *Missions und Kulturverhiiltnisse im fernen Osten*, Borgmeyer, Münster 1914; R. KONETZKE, H. KELLENBENZ (Herg.), *Jahrburch fur Geschichte Lateinamerikas*, Bohlau, Koln 1964; etc.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

VI. Cfr. 1) DINDINGER-STREIT, *Amerikanische Missionsliteratur* (1493-1900) en *Bibliotheca Missionum*, Intern. Inst. Für Missionswissenschaftliche Forschung, Aachen 1924-27, Bd. 2-3 (en el primer tomo hay abundante bibliografía igualmente: Munster 1916); *Handbook of Latin American Studies*, Harvard Univ. Press, 1936-48, Univ. of Florida, Gainsville, vol. 21 (1959); *Indice Histórico Español*, Univ. de Barcelona, Teide 1953; ROMMERSKIRCHEN-DINDINGER-KOWALSKY, *Bibliografía Missionaria*, Unione Missionaria (1934-48), Pont. Bibliot. Mis. Prop. Fide, Roma 1949; etc.

2) *Bullarium Diplomatum et privilegiorum Sanct. Roman. Pontif.* por el cardenal FR. GAUDE, Taurinorum, Roma, t. IV-VII (1850-1882);*Bullarum Patronatus Portugalliae Regnum*..., por de PAIVA MANSO, Olisipone, Typographia Nationali, 1868-1879, t. IV; *Colección de Bulas, Breves y otros Documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas*, por FR. JAVIER HERNÁEZ, A. Vromant, Bruxelles 1879, t. II; *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento... de América y Oceanía* (CODOIN-Am), iniciada por J. PACHECO-F. DE

CÁRDENAS-L. TORRES, Madrid 1864-1884, t. 42 (índices en E. SCHAEFFER, Madrid 1946-47); *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, Viuda de Calero, Madrid 1842-1895, t. 112 (Catálogo por J. PAZ, Madrid 1930-31); *Colección... de las antiguas posesiones de ultramar* (Segunda Serie), Madrid 1885-1928, t. 21: *Colección de Documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica*, por RICHARD KONETZKE, C. S. I. C., Madrid 1953-62, t. 5; *Recopilación de Leyes de los reinos de las Indias* (Ybarra 1791), Cultura Hispánica, Madrid 1943, t. 3; *Compendio Bulario Indico*, por Balthasar de Tobar, C. S. I. C., Sevilla 1954; etc.

3) F. ALMElDA, *Historia da Igreja em Portugal*, Impr. Acad., Coimbra 1912-1922; B. ARENS, *Manuel des Missions Catholiques*, Louvain 1925; R. AUBENAS-R. RICARD, *L'Eglise et la Renaissance*, en Fliche-Martin, t. XV, 1951; A. BALLESTEROS y BERRETA, *Historia de España y su influencia en la Historia universal*, Barcelona 1918-41, t. 10; DESCAMPS, *Histoire Générale Comparée des Missions*, Plons, París 1932; DELACROIX, *Histoire Universelle des Missions Catholiques*, Grund, París 1956-58, t. 1-2; GARCÍA VILLOSLADA, *Los historiadores de las misiones*, El Siglo de las mis., Bilbao 1956; Id., *Historia Eclesiástica de España*, Madrid 1929; A. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in der ersten drei Jahrhunderten*, Hinrich'sche Buchhand, Leipzig 1915; H. HAUSSER, *La préponderance espagnole*, en Hist. géner. de Halphen-Sagnac, PUF, París 1948, t. 9; K. S. LATOURETTE, *A History of the Expansion of Christianity*, in t. III; *Three Centuries of Advance*, Harper, New York 1939; R. LEVENE, *Historia de América*, Buenos Aires 1940; F. MONTALBAN-L. LOPETEGUI, *Manual de Hist. de las mis*., El Siglo, Bilbao 1952; A. MULDERS, *Missionsgeschichte*, Pustet, Regensburg 1960; T. OHM, *Wichtige Daten der Missionsgeschichte*, Aschendorff, Münster 1961; Id., *Machet zu Jüngern alle Völker*, Wewel, Greiburg 1962; L. PASTOR, *Geschichte der Piipste*, Herder, Freiburg 1899.1933; J. SCHMIDLIN, *Katholische Missionslehre im Grundriss*, Munster 1923; Id., *Kath. Missionsgeschichte*, Steyl 1924; A. SEMOIS, *Introduction à la Missiologie* (NZM), Schoneck, Beckenried 1952; L. TORMO, *Historia Religiosa de América*, OCSHA, Madrid 1962, t. I; G. WARNECK, *Abriss einer Geschichte der protestantischen Missionen*, Berlín 1910; B. J. WENZEL, *Portugal und der Heilige Stuhl*, Agencia Ultramar, Lisboa 1958; A. YBOT LEÓN, *La Iglesia y los Eclesiásticos españoles en la empresa de Indias*, en BALLESTEROS y BERRETTA, t. XVI, 1954; etc.

4) F. ARMAS MEDINA, *Iglesia y Estado*, en *Estu. Americ.*, II (1950) 197-217; AYALA, *Iglesia y Estado en las Leyes de Indias*, en *Est. Amer.* (1949) 417 ss.; A. EGAÑA, *La Teoría del Regio Vicariato*, en Estud. Veusto (Bilbao) II (1954) 527-579; A. G. Pérez, *El Patronato en el Virreyno del Perú*, Desclée, Tournal, 1937; P. DE LETURIA, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, Soc. Bolivariana, Caracas 1959, t. I; etc.

VII. Como introducción a los problemas del patronato nada mejor que el trabajo de MANUEL GIMENÉZ FERNÁNDEZ, *Nuevas consideraciones sobre la historia, sentido y valor de las bulas alejandrinnas* de 1493, EEHS, Sevilla 1943; la réplica de ALFONSO GARC1A. GALLO, *Las bulas de Alejandro VI*, en *An. Hist. del Der. Español* (Madrid) 27-28 (1957-1958) 461-829, y en especial las obras de PEDRO DE LETURIA, *Relaciones entre la S. Sede e Hispanoamérica* (supra), t. I; además puede consultarse CH. M. DE WITTE, *Les bulles pontificiales et l'expansion portugaise au XVe siècle*, en Rv. Histo. Ecle. (Lovaina) distintos art. de 1953 a 1958(Cfr. *supra* una bibliografía mínima sobre este tema).

PARA UNA HISTORIA DE LA IGLESIA LATINOAMERICANA

VIII. 1) Sobre las fuentes para una Historia de la Iglesia puede consultarse la obra de LINO CANEDO, «*Los Archivos de la Historia de América*», Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México 1961. Siendo el autor un conocido historiador de la Iglesia, no ha dejado de lado las fuentes de nuestra especialidad. El Archivo más importante es el *Archivo General de Indias* (Sevilla) sin ninguna contestación; después le siguen los de Simancas y del Escorial en España; el *Archivo Secreto Vaticano*, en especial el *A de la Sagrada Congregación de Negocios Eclesiásticos Extraordinarios*, para la época de la Independencia, y el de la *Embajada de España en Roma*. Se encuentra muy poco en la *Bibliotèque Nationale* de París. No hay ningún otro archivo importante en Europa (sino los de las Órdenes religiosas). En América debe pensarse en el *Archivo capitular de Lima*, el *Archivo del Arzobispado de México*, el *Archivo de la Nación* en Buenos Aires, etc. Casi todos estos archivos no han sido todavía sistemáticamente utilizados para la Historia de la Iglesia, y si se los ha usado es sobre todo con referencia al siglo XVI o a la época de la independencia, desconociéndose casi la vida y las estructuras de los siglos XVII y XVIII y la época que va de 1820 a 1900.

2) *Collectio Maxima Conciliorum omnium Hisp. et Navi Orbis*, por CARD. J. SÁENZ DE AGUIRRE, Roma 1694, t. IV; *Concilio Limana, constitutiones synodales et alia utilia monumenta*..., por FR. DE MONTALVO, Hispaliensis, Vanacci, Roma 1684; *Concilios Limenses*, por R. VARGAS UGARTE, Tip. Peruana, Lima 1951-54; *Concilium Mexicanum III*, por FR. A. LORENZANA, A. DE HOGAL, México l770; *Concilios Prov. primero y segundo celebrados en la ciudad de México*, Ibid. 1769; *Constituciones del Primer Sínodo de Quito*, por J. M. VARGAS, Quito 1945; *Bulario de la Iglesia mejicana*, por J. GARCÍA GUTIÉRREZ, México 1951; G. ICAZBALCETA, *Colección de documentos para la historia de México*, México 1858-66; 1886-1892; R. LEVILLIER, *Gobernantes del Perú*, Madrid 1913-1926; *Lima Limata, Conciliis*... por Fr. HAROLDUS, Roma 1673; E. LISSON CHAVES, *La Iglesia de España en Perú*, Sevilla 1943-45; MANSI, *Sacrorum Conciliorum nava et ampl. collectio,* París. Vols. 31B-48 (1902-1955); P. B. GAMS, *Series Episcoporum*, Akademische Druck, Graz 1957; G. GULIK-C. EUBEL, *Hierarchia Catholica*, Schmitz-Kallenberg, Regensburg 1923, vol. III-IV; etc.

3) F. ARMAS MEDINA, *Cristianización del Perú*, C.S.I.C., Sevilla 1953; L. AYARRAGARAY, *La Iglesia en América y la dominación española*, Buenos Aires 1930; C. BAYLE, *El clero secular y la evangelización de América*, C.S.I.C., Madrid 1950; Id., *La expansión misional de España*, Barcelona 1936; P. BORGES, *Métodos Misionales en la Cristianización de América*, C.S.I.C., Madrid 1960; R. CARBIA, *Historia eclesiástica del Río de la Plata* (1536-1810), Buenos Aires 1924; M. CUEVAS, *Historia de la Iglesia en México*, Buena Prensa, México 1952, Vol. 3; JOSÉ EYZAGUIRRE, *Historia eclesiástica, política y literaria de Chile*, Valparaíso 1850; R. GÓMEZ HOYOS, *La Iglesia en Colombia*, Kelly, Bogotá 1955; J. M. GROOT, *Historia eclesiástica y civil de Nueva Granada*, M. Educ. Nacional, Bogotá 1869-1870; GUERRA SÁNCHEZ-PÉREZ CABRERA, *Historia de la Naci6n Cubana*, Ed. Hist. de la Nación, La Habana 1952, vol. 10; L. HANKE, *Colonisation et conscience chrétienne au XVle. siècle*, Plon, París 1957; R. LEVILLIER, *Organización de la Iglesia y Órdenes... en el Perú* (siglo XVI), Madrid 1919; R. RICARD, *Etudes et Documents*, Peigues, Louvain 1931, Id., *Les origines de l'Eglise sudaméricaine*, en *Rv. Hist. Miss*. (París) IX (1932) pp. 455 ss., Id., *La conquête spirituelle du Méxique*, Inst. d'Ethnologie, París 1933; V. SIERRA, *El sentido misional de la conquista de América*, Consejo de Hispa., Madrid 1944; C. SILVA COTAPOS, *Historia Eclesiástica de Chile*, Santiago 1925; J. SPECKER, *Die Missions methode in Spanish Amerika im* 16. *Jahrhundert* (NZM), Beckenried 1953; R. VARGAS UGARTE, *Historia de la Iglesia en el Perú* (1511-1568), S. María, Lima 1953; MAR Y WATERS, *A history of the Church in Venezuela*, Univ. of North

Carolina 1933; ZURETTI, *Historia eclesiástica Argentina*, Buenos Aires 1945; etc.

4) Toda bibliografía específica es imposible dentro del margen de este pequeño trabajo.

DESDE LA EMANCIPACIÓN

IX. Además de la bibliografía general de las notas V- VIII, cfr. : 1) L. ALAMÁN, *Historia de México*, Jus, México 1942; R. ANDRADE, *Historia del Ecuador*, Guayaquil 1937, Vol. 7; G. ARBOLEDA, *Historia contemporánea de Colombia*, Bogotá 1918-1932, Vol. 6; A. ARGÜEDAS, *Historia de Bolivia*, La Paz 1920-1929, Vol. 4; J. ARMITAGE, *History of Brasil*, London 1936, Vol. 2; C. BÁEZ, *Resumen de la historia del Paraguay*, Asunción 1910; BARROS ARANA, *Historia general de Chile*, Santiago 1930, Vol. 16; BANNON-DUNNE, *Latin America*, Bruce, Milwaukee 1947; P. BLANCO ACEVEDO, *Historia del Uruguay,* Montevideo 1901-1913, Vol. 6; S. BUARQUE DE HOLLANDA, *Raizes do Brasil*, Río de Janeiro 1948; P. CALMON, *Historia da civilizaçâo Brasileira*, Brasiliana, Sâo Paulo 1940; J. P. CALOGERAS, *A history of Brasil*, Univ. of N. Carolina, Chapel Hill 1939; L. CLAVEZ OROZCO, *Historia de México* (1808-1836), Patria, México 1946; GONZÁLBZ GUINÁN, *Historia contemporánea de Venezuela*, Caracas 1909-1911, Vol. 10; H. HOWE BRANCROFT, *History of Mexico*, San Francisco 1886-1888, Vol. 6; R. LEVENE, *Historia de la Nación Argentina*, Buenos Aires (t. V.VI) 1939-1947; V. F. LÓPEZ, *Historia de la República Argentina*, Buenos Aires, 1913, Vol. 10; L. MONTÚFAR, *Reseña histórica de Centro América, Guatemala* 1878-1888, Vol. 17; F. J. OLIVBIRA VIANNA, *Evoluçao do povo brasileiro*, Sâo Paulo 1938; M. PELLIZA, *Historia Argentina*, Buenos Aires 1888-1889, Vol. 3; C. PEREIRA, *Historia de la América Española*, Madrid 1920-1926, Vol. 8. B. QUEVEDO, *Compendio de la historia Patria*, Quito 1931, Vol. 3; J. F. DA ROCHA POMBO, *Historia do Brasil*, Río de Janeiro 1905, Vol. 10; W. SCHURZ, *Latin America*, Dutton, New York 1949, VICUÑA MACKENNA, *Historia General de la República de Chile*, Santiago 1866-1883, Vol. 5; C. WISSE, *Historia del Perú*, Lima 1925-1928, Vol. 4; N. YARGAS, *Historia del Perú independiente*, Lima 1903-1917; Vol. 8; A ZINNY, *Historia de los gobernantes del Paraguay*, Buenos Aires 1887; etc.

2) V. ALBA*, Historia de movimiento obrero en América Latina*, México 1964; R. J. ALEXANDER, *Communism in Latin America*, New Brunswick, 1957; J. A. ALSINA, *La inmigración en el primer siglo de la independencia*, Buenos Aires 1910; R. CARBIA, *Historia de la leyen-*

da Negra Hispanoamericana, Madrid 1944; F. CARRILO, *El nacionalismo de los países latinoamericanos en la post-guerra*, México 1945; R. CERECEDA, *Las instituciones políticas en América Latina*, Feres, Fribourg-Bogotá 1961; F. DEBUYST, *La población en América Latina. Demografía y evolución*, Feres, Friburg 1961; *Encyclopédie de l'Amérique Latine*, PUF, París 1954; J. GONZÁLEZ RUBIO, *La revolución como fuente de derecho*, México 1952; S. DE MADARIAGA, *The Fall of the Spanish American Empire*, New York 1948; B. MAS SÉ, *Dom Pedro II, emperador du Brésil*, París 1889; T. MENDE, *L'Amérique Latine entre en scène*, Paris 1952; F. F. DE OLIVEIRA FREIRE, *Historia constitucional de la República dos Estados Unidos do Brasil*, Río de Janeiro 1894-1895, Vol. 3; M. DE OLIVEIRA LIMA, *The evolution of Brazil compared with that of Spanish and Anglo-Saxon America*, Stanford, California 1914; A. POSADA, *Instituciones políticas de los pueblos hispanoamericanos,* Madrid 1900; L. PASQUEL, *Las constituciones de América*, México 1943, Vol. 2; C. SÁNCHEZ VIAMONTE, *Revolución y doctrina «de facto»*, Buenos Aires 1946; J. Y CAZA TEGERINO, Sociología de la política hispanoamericana, Madrid 1950; etc.

X. J. V. VIVES, *Historia social y económica*, V. p. 552. Este fracaso se debió, sobre todo en los primeros tiempos, a la incomunicación, al individualismo, al desorden de las nuevas naciones. Con el tiempo, sin embargo, bajo el manto de un *Panamericanismo*, los Estados Unidos llegaron a dominar separadamente cada uno de los débiles países. Cfr. A. ALVAREZ, *Le droit international americain*, París 1910; G. ARCINIEGAS, *The State of Latin America*, Knopf, New York 1952; J. BARRETT, *Pan American Union*, Washington 1911; S. F. BEMIS, *The Latin American of the United States*, Harcourt, New York 1943; M. P. Du VAL, *Cadiz to Cathay*: *The Story of the Long Struggle for a Waterway Across the American Isthmus*, Stanford Univ. 1940; A. GÓMEZ ROBLEDO, *Idea y experiencia de América*, FCE, México 1958; S. GUY INMAN, *The Problems in Pan Americanism*, New York 1921; N. D. MAILLARD, *The History of the Republic of Texas*, New York 1842; R. T. MASTERS, *Handbook of International Organizations in the Americas*, C. Inst. Peace, New York 1945; A. MENDOZA, *Panorama de las ideas contemporáneas en los Estados Unidos*, FCE (Tierra Firme), México 1958; D. G. MUNRO, *The United States and the Caribbean,* World Peace, Boston 1934; S. NEARING-J. FREEMAN, *Dollar Diplomacy*, New York 1928; H. HAND, *A History of the Monroe Doctrine*, New York 1941; L. QUINTANILLA, *A Latin American speaks*, Mac Millan, New York 1943; W. RAY MANNING, *Diplomatic correspondence of the United States concerning the Independence of the Latin American Nations*, New York 1926, Vol. 2; J. SMITH, *The Annexation of*

Texas, New York 1919; W. WALKER, *The War in Nicaragua*, New York 1860, etc.
Debe distinguirse claramente «latinoamericanismo» -conciencia muy reciente- y «panamericanismo»o No será posible un auténtico «panamericanismo» mientras los países de Latinoamérica sean colonias económicas. Nos decía José Martí, el héroe de la independencia cubana:

> «España... ha celebrado con el gobierno norteamericano un tratado comercial, que de tan absoluta manera liga la existencia de la isla a los Estados Unidos, que es poco menos que el vertimiento de cada uno de estos países en el otro, lo que acaso vendrá a parar, con gran dolor de muchas almas latinas, en perder para América Española la isla que hubiera debido ser su baluarte» (New York, 15 de enero de 1885, en *La Nación*, Buenos Aires, 22 de febrero de 1885). Se dice que «la política exterior de los Estados Unidos será a la vez guiada por los principios más humanitarios y en acuerdo a las necesidades de la civilización anglosajona» Ibid., 21 septiembre de 1885). «Pero, en lo general de la opinión -en Estados Unidos-, subsiste la creencia vaga en la cercana realidad de la posesión de México, y en el pensamiento público viene a ser la actual independencia mexicana como una mera concesión de los Estados Unidos» (Ibid, 9 de septiembre de 1885). «De qué débiles hilos depende la fortuna de ese pobre país mexicano, exangüe y admirable! ¡Oh, no; la simpatía no puede estar con la boca del león» (Ibid). Y a Dudley Warner, que había dicho: «México es la escoria de una civilización degenerada», responde José Martí : «La civilización en México, como en todo América, no decae, sino que empieza (de nuevo). Tendrá el carácter de nuestra naturaleza, de pampa y ombú» (Ibid, 22 octubre de 1887).

Un ejemplo entre mil, del estado de opinión de América Latina ante los Estados Unidos: recientemente, la muerte de Kennedy, el nuevo nombramiento de Thomas Mann, hacen pensar que José Martí sigue teniendo razón.

XI. CATURELLI, *La filosofía en Argentina actual*, p. 12. En los últimos tiempos se escribe intensamente sobre la evolución del pensamiento latinoamericano. Es un signo de la madurez de estos pueblos. Debemos destacar la labor que se cumple en México. El *Fondo de Cultura Económica* tiene una colección, *Tierra Firme*, que se especia-

liza en este nivel, especialmente la sección de *Historia de las Ideas en América*. Cabe destacar: V. ALBA, *Las ideas sociales contemporáneas en México*, 1960; A. ARDAO, *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, 1956; CRUZ COSTA, *Esbozo de una Historia de las ideas en Brasil*, 1951; R. H. VALLE, *Historia de las ideas contemporáneas en Centro-América*, 1960; y del autor que dirige esta colección, L. ZEA, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del romanticismo al positivismo*, México 1949; Id., *La Historia intelectual en Hispanoamérica*, en *Memoria del I Congr. de Histor. de México y EE. UU.* (Monterrey), México 1950; Id., *América en la Historia*, México 1957; A. CATURELLI, *América bifronte*, Buenos Aires 1961; J. INGENIEROS, *La evoluci6n de las ideas argentinas*, Buenos Aires 1918; RECASENS SICHES, *Latin American Legal Philosophy*, Cambridge 1948; W. C. TORCHIA ESTRADA, *La filosofía en la Argentina*, Washington 1961; la obra del P. G. FURLONG sobre la época colonial, etc. (Pensamos realizar un trabajo sobre la evolución de la conciencia latinoamericana, por lo que no incluimos aquí sino algunos títulos.)

XII. Además de la bibliografía general de las notas V-VIII, cfr.: 1) H. ACCIOLY, *Os primeros Nuncios do Brasil*, Sâo Paulo 1948; M. AGUIRRE ELORRIAGA, *El abate de Pradt en la emancipaci6n hispanoamericana*, Roma 1941; L. BARROS BORGOÑO, *La misión del vicario apostólico don Juan Muzi* (1823-1825), Santiago 1883; J. BÉCKER, *La independencia de América* (*Su reconocimiento por España*), Madrid 1922; S. BOLÍVAR, *Obras Completas*, ed. Lecuna, La Habana 1950, vol. 3; J. BRAVO UGARTE, *El clero y la Independencia*, *Factores económicos e ideológicos*, en Abside (México) XV (1951) 199-202; P. CALMON, *Espirito da sociedade colonial*, Sâo Paulo 1935; R. CARFIA, *La revolución de Mayo y la Iglesia*, Buenos Aires 1945; W. J. COLEMAN, *La restauración del episcopado chileno en 1828, según Fuentes vaticanas*, Santiago 1954; J. DÍAZ GONZÁLEZ, *El juramento de Simón Bolívar sobre el Monte Sacro*, Roma 1955; G. FURLONG, *La revolución de Mayo los sucesos, los hombres, las ideas*, Buenos Aires 1960; Id., *El general José de San Martín ¿masón, católico, deísta?*, Buenos Aires 1950; R. GÓMEZ Hoyos, *Las leyes de Indias y el Derecho Eclesiástico, en América Española e Islas Filipinas*, (Univ. Cat. Boliv.) Medellín 1945; P. DE LETURIA, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica, Época de Bolívar* (1800-1835), Caracas, II, 1959; R. LEVENE, *Ensayo histórico sobre la revolución de Mayo y Mariano Moreno*, Buenos Aires 1920, Vol. 2; L. MEDINA ASENCIO, *La Santa Sede y la emancipación Mexicana,* Guadalajara 1946; B. MITRE, *Historia de Belgrano y la independencia argentina,* Buenos Aires 1902, Vol. 4; Id., *Historia de San*

Martín, Buenos Aires 1887-1888, vol. 3; J. M. L. MORA, *El clero, el Estado y la economía nacional*, México 1950; M. DE OLIVEIRA LIMA, *O movimento da Independencia* (1821-1822), Sâo Paulo 1922; J. B. OTEXO, *Historia del Libertador*, Buenos Aires 1932, vol. 4; J. OTS CAPDEQUÍ, *El Estado español en las Indias*, México 1941; PEREIRA DA SILVA, *Historia da Fundaçâo do Imperio Brasileiro*, Río de Janeiro 1864-1868, Vol. 7; A. PÉREZ GOYENA, *La masonería en España durante la guerra de la independencia,* en *Razón y Fe* (Madrid) 22 (1958) 414-428; A. PIAGGIO, *La influencia del clero en la independencia argentina*, Buenos Aires 1912; M. PICÓN SALAS, *Miranda: el primer criollo de dimensión histórica mundial*, en *Rev. Nac. de Cultura* (Caracas) 78-79 (1950) 174-182; P. RADA Y GAMIO, *El arzobispo Goyeneche y apuntes para la historia del Perú*, Roma 1917; M. SERRANO SANZ, *Orígenes de la dominación española en América*, Madrid 1918; E. SHIELS, *Church and State in the First Decade of Mexican Independence*, en *Catholic Hist. Rev*., XXVIII (1942) 206-228; A. TORMO, o. c., III, 1962; A. UNDURRAGA HUIDOBRO, *Don Manuel Vicuña Larrain*, Santiago 1887; R. VARGAS UGARTE, *El episcopado en los tiempos de la emancipación sudamericana* (1809-1830), (Amorrortu) Buenos Aires 1932; C. K. WEBSTER, *Britain and the Independence of Latin America*, New York 1938, Vol. 2; etc.

2) Además de la bibliografía de la nota III, 4, cfr.: J. ALVAREZ *La Iglesia en el Uruguay, en Latinoamérica* (México) 23 (1950) 493-499; J. BAÑADOS ESPINOSA, *Balmaceda, su gobierno y la revolución de* 1891, París 1894; M. BARBOSA, *A Igreja no Brasil*, Río de Janeiro 1945; A. BERMEO, *Relaciones de la Iglesia y el Estado ecuatoriano*, en *Boletín del Cent. de Invest. históricas* (Guayaquil) (1947) 298-316; J. CASIELLO, *Iglesia y Estado en Argentina,* Buenos Aires 1947; J. CHANA CARIOLA, *Situación jurídica de la Iglesia*, Santiago 1931; M. CRUCHAGA TOCORNAL, *De las relaciones de la Iglesia y el Estado en Chile*, Madrid 1929; M. P. HOLLORAN, *Church and State in Guatemala*, New York 1949; J. LLOYD MECHAM, *Church and State in Latin America*, Univ. of. N. Carolina, Chapel Hill, 1934; R. PATTEE, *Gabriel García Moreno*, Quito 1941; J. P. RESTREPO, *La Iglesia y el Estado en Colombia*, Londres 1881; C. F. SÁEZ GARCÍA, *Apuntes para la historia eclesiástica del Perú*, Lima 1876; J. TOBAR DONOSO, *La Iglesia ecuatoriana en el siglo XIX*, Quito 1934-1935, Bd. 2; D. VÉLEZ SARSFIELD, *Relaciones del Estado con la Iglesia en la antigua América española*, Buenos Aires 1884; J. A. VERDAGUER, *Historia eclesiástica de Cuyo*, Milano 1931-1932, Vol. 3; etc.

XIII. Además de la bibliografía mínima indicada en las notas III-VIII, cfr. : La colección de la Federación de Estudios de Sociología Religiosa (*Feres*, Fribourg-Bogotá), en cuanto a las estructuras eclesiásticas solamente (sociografía introductoria) : ALONSO-GARRIDO-AMATO, E.-ACHA, A., *La Iglesia en Argentina, Paraguay y Uruguay,* 1964; I. ALONSO, *La Iglesia en Brasil*, 1964; ALONSO-GARRIDO-DAMMERT BELLIDO-TUMIRI, J., , *La Iglesia en Perú y Bolivia* 1962; ALONSO-POBLETE, R. GARRIDO, G., *La Iglesia en Chile*, 1962; PÉREZ, G.-WUST, J., *La Iglesia en Colombia*, 1961; ALONSO-LUZARDO, M. GARRIDO-ORIOL, J., *La Iglesia en Venezuela y Ecuador*, 1962; RAMOS, R.-ALONSO-GARRÉ, D., *La Iglesia en México*, 1963; ALONSO-GARRIDO, *La Iglesia en América Central y Caribe*, 1962. Además en la misma colección, véase: G. PÉREZ, *Seminarios y Seminaristas*; G. GARRIDO, *La ayuda sacerdotal a América Latina*; J. M. ESTEPA, *La liturgia y la catequesis en América Latina*; O. DOMÍNGUEZ, *El campesino chileno y la Acción Católica rural*; C. TORRES-B. CORREDOR, *Las Escuelas radiofónicas de Sutatenza* (*Colombia*); C. P. DE CAMARGO, *Aspectos sociológicos del Espiritismo en Sâo Paulo*; F. HOUTART, *América Latina en cambio social*; J. L. DE LANNOY, *El Comunismo en América Latina*; E. DAMBORIENA-DUSSEL, *El Protestantismo en América Latina* (1963); etc.

Y ALLEN, *A Seminary Survey*, New York 1960; J. M. CARO, *El misterio de la Masoneria*, Santiago 1943; W. J. COLEMAN*, Latin American Catholicism*, en *World Horizons Reports* (N. Y .) 23 (1958); J. FRISQUE, *Bilan du Monde*, Tournai, 1964, vol. 2; F. HOUTART, *Les conditions sociales de la pastorale dans les grandes villes de l' Amérique Latine*, en *Social Compass* V (1957-8) 181-200; A. HURTADO CRUCHAGA, *Humanismo social*, Santiago 1946; B. KLOPPENBURG, *Der brasilianische Spiritismus*, en *Social Compass* V (1957-8) 237256; Id., *O Espiritismo no Brasil*, en *Rev. Ecclesiast, Brasileira* (Petrópolis) XIX (1959) 842-871; M. MATTHEI, *Neuland der Kirche*, en *Benediktinische Monatszeitschrift* (1958) 351-352; Id., *Klosterstiidte*, en Ibid (1959) 183-193; R. PATTEE, *El catolicismo contemporáneo en Hispanoamérica*, Buenos Aires 1951; *Perspectives de Catholicité, en Cahier des Auxiliares* (Bruxelles) XVII 4 (1958); C. PAPE, *Katholizismus in Lateinamerika*?, Bonn 1963; *Rythmes du Monde*, IX 2-3-4 (1961); S. SCHMIDT, *Panorama general de la Iglesia y sus seminarios en América Latina*, en *Seminarios* 10 (1959) 187-201; J. L. SEGUNDO, *L'Avenir du Christianisme en Amérique Latine*, en *Lettre* (París) 54 (1963) 1-12; SIREAU-ZAÑARTU-CERECEDA, *L'Amérique Latine*, *Terre d'angoisse et d'espérance*, París, 1959; etc.